MANUEL M. GONZALEZ GIL

HISTORIA SALUTIS

Serie de monografías de Teología dogmática

CRISTO EL MISTERIO DE DIOS

Cristología y soteriología

I

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

HISTORIA SALUTIS

Serie monográfica de Teología dogmática

COMITE DE DIRECCION

JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA, S. I.
CÁNDIDO POZO, S. I.
JESÚS SOLANO, S. I.

CRISTO, EL MISTERIO DE DIOS

Cristología y soteriología

I

POR

MANUEL M. GONZALEZ GIL

PROFESOR EN LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD SOPHIA (TOKIO)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXVI

© Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica, S. A. Madrid 1976
Con censura eclesiástica
Depósito legal M 1601-1976
ISBN 84-220-0741-X obra completa
ISBN 84-220-0742-8 tomo I
Impreso en España Printed in Spain

INDICE GENERAL

LIBRO SEGUNDO

EL MISTERIO DE CRISTO EN SU REALIZACION HISTORICA

HISTORIA SALUTIS

VOLÚMENES PUBLICADOS

I. **Fase precristiana.**

II. **Cristo y su obra.**

De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la Cristología (J. Caba).
Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología, 2 vols. (M. M.ª González Gil de Santivañes).
María en la obra de la salvación (C. Pozo).
Dios revelado por Cristo (S. Vergés-J. M. Dalmáu).
La Iglesia de la Palabra, 2 vols. (J. Collantes).
La salvación en las religiones no cristianas (P. Damboriena).

III. **Los tiempos de la Iglesia.**

Teología del signo sacramental (M. Nicoláu).
Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden (M. Nicoláu).
La unción de los enfermos (M. Nicoláu).
El matrimonio cristiano y la familia (J. L. Larrabe).

IV. **El final de la historia de la salvación.**

Teología del más allá (C. Pozo).

CON el presente volumen, la serie *Historia salutis* alcanza una meta importante. No sólo es relevante en sí la publicación de una obra que abarca una Cristología y una Soteriología, dada la actualidad de muchos de los temas implicados en ellas (piénsese, por ejemplo, en la grave problemática de las críticas a lo que se llama el modelo calcedonense, o en los intentos de una interpretación secularizada de la redención). Para la serie es una fecha señalada completar con este volumen la fase que en el plan de conjunto designamos bajo el epígrafe *Cristo y su obra.*

En cuanto al autor, de modo semejante a lo que señalábamos al prologar la obra de P. Damboriena, *La salvación en las religiones no cristianas* (BAC 343), se trata hoy, una vez más, siguiendo un plan deliberado, de un teólogo español que nos trae referencias culturales sumamente enriquecedoras para nuestra serie. Ya el mero hecho de que el R. P. Manuel María González Gil de Santivañes, una vez terminados sus estudios de Filosofía (Granada) y Teología (Oña en España y Marneffe en Bélgica) con los respectivos doctorados, se especializara en Sagrada Escritura, nos parece un dato interesante. En efecto, el P. González Gil fue discípulo en Bonn durante dos semestres, en los que estudió lenguas semíticas y crítica textual de manuscritos hebreos, del profesor Paul Kahle, el conocido coeditor, con Kittel, de la *Biblia Hebraica* (KITTEL-KAHLE). Esta preparación escriturística la continuaría en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Creemos un valor muy positivo que temas tan delicados como los de la Cristología y la Soteriología los desarrolle un teólogo que procede del campo de la Escritura.

Desde Roma, el P. González Gil marcha al Japón. La guerra mundial le impondrá un paréntesis en sus trabajos científicos, que tendrá que cambiar por trabajos pastorales; en los últimos años de la guerra, una serie de dificultades le hará desplazarse de Japón a Sanghai. Terminada la contienda, se incorpora como profesor al Seminario de Tokio, dependiente de la Universidad católica Sophia, de la misma ciudad. Allí conjugará—es un dato constante en su personalidad científica—la enseñanza de la Escritura (Nuevo Testamento) con la de la

Dogmática (Escatología, Cristología y Soteriología). Cuando en 1956 se funda la Facultad Teológica, eclesiástica y civil, de Tokio, el P. González Gil es el primer decano de ella. Desde entonces hasta 1974 ha desarrollado allí su trabajo de enseñanza. Sus publicaciones son poco accesibles para nosotros. Las más importantes son dos libros, una *Introducción a los Evangelios* y una *Soteriología*, publicados en Tokio en japonés. La presente monografía es el fruto de sus ya largos años de enseñanza teológica en los dos tratados que constituyen su subtítulo. El P. González Gil la escribió pensando publicarla en japonés. El Comité de Dirección de *Historia salutis* invitó al autor a que la publicara en España, en esta serie y para el amplio mundo de los lectores de lengua española.

Al hacer esta invitación—por cuya aceptación queremos dar aquí al P. González Gil las más expresivas gracias—, pensamos que nuestro mundo cultural no debía verse privado de los frutos de tantos años de trabajo teológico de un teólogo español que ha vivido tan lejos de nuestras fronteras. Por otra parte, la lectura del manuscrito nos convenció de su radical originalidad. Hace años lamentaba K. Rahner la práctica desaparición en Dogmática actual de trabajos teológicos sobre los misterios de la vida de Cristo [1]. En esta línea se han hecho recientemente algunos interesantes intentos [2]. Sin embargo, tanto en los tratados clásicos, *De mysteriis vitae Christi* [3], como en los intentos contemporáneos, el tratado sobre los misterios de la vida del Señor coexiste con tratados sistemáticos de Cristología que se le yuxtaponen [4]. La originalidad de la presente

[1] *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, en *Schriften zur Theologie* t.1 3.ª ed. (Einsiedeln 1958) p.11 y 20.

[2] Véase, por ejemplo, A. Grillmeier, R. Schulte y Ch. Schütz, *Die Mysterien des Lebens Jesu;* H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, en J. Feiner-M. Lohrer, *Mysterium Salutis* t.3/2 (Einsiedeln 1969) p.1-326.

[3] Véase la estructura de la 3.ª parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, en la que las primeras 26 cuestiones son sistemáticas y sólo a partir de la 27 entra un esquema que sigue los misterios de la vida del Señor. También el tratado de Suárez, *Misterios de la vida de Cristo* (BAC 35 y 55), debe verse en el conjunto de sus comentarios a la 3.ª parte de la *Suma;* también en él se guarda la misma estructura.

[4] Los trabajos a los que se refiere la nota 2 constituyen los capítulos 8 y 9 del t.3 de *Mysterium Salutis*, en un conjunto de 13 capítulos que tiene el tomo; todo el resto de los capítulos son, en una forma u otra, sistemáticos. Baste aquí evocar el capítulo 6: D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Christologie*, en *Mysterium Salutis* t.3/1 (Einsiedeln 1970) p.477-648.

monografía radica en haber sabido entretejer toda la sistemática de la Cristología y de la Soteriología en torno al esquema de los misterios de la vida de Cristo. Ello resulta especialmente sugestivo en una serie que quiere estructurarse como «Historia de la salvación».

El lector recibe así una honda reflexión teológica que se incardina en la concreción histórica de los hechos de la vida de Jesús. Por otra parte, por contenerse en esta monografía la reflexión hecha por un teólogo que es, a la vez, un excelente escriturista, el lector se siente impresionado por el sabor bíblico del tratado. No es sólo la maestría exegética con que se trata la vertiente escriturística de los temas. Es algo más hondo. Es una *forma mentis* bíblica que estructura las reflexiones teológicas al hilo de la narración evangélica.

José Antonio de Aldama, S. I.
Cándido Pozo, S. I.
Jesús Solano, S. I.

21 de noviembre de 1975, festividad de la Presentación de Nuestra Señora.

P R O L O G O

Un libro sobre *Cristo, el misterio de Dios,* no veo cómo pueda prologarse mejor que parafraseando y adaptando la prefación de Lucas a su evangelio (Lc 1,1-4).

«Muchos, por cierto, son los que han consagrado sus esfuerzos a entretejer una exposición bien trabada de los acontecimientos salvíficos realizados entre nosotros con efecto perenne», cuyo eje es el misterio de Cristo. Una bibliografía que intentase dar noticia aproximada de toda esta literatura formaría de por sí un grueso volumen; y aun la referente a algunos puntos determinados, como el de la resurrección, ocuparía centenares de páginas. Esto podría disuadir de tomar la pluma para añadir un tomo más a esa biblioteca tan bien surtida. Pero no es así.

«Precisamente por eso me he animado a redactar algo por mi parte, en forma ordenada» y concisa, entresacándolo de lo mucho bueno que en tantísimas publicaciones anda repartido. No me guía prurito de novedad, sino propósito de información, completa en cuanto sea posible, aunque no exhaustiva porque es imposible. Creo que una presentación condensada de lo que se juzga más auténtico y perdurable aporta su utilidad y puede impulsar un avance hacia una penetración más personal y más profunda del misterio.

«He procurado informarme de todo con exactitud» revisando atentamente, en cuanto mis fuerzas me lo han permitido, tanto los comentarios clásicos como los escritos de los exegetas y teólogos modernos más autorizados. Mi deuda hacia ellos es inmensa, como podrá verificar el lector perspicaz. Con todo, compilar todo ese material, aun después de haberlo cribado rigurosamente, equivaldría a componer una enciclopedia. Se hace, pues, inevitable una selección; y ésta, a cambio de la exposición más detallada de algunos temas, lleva consigo la indicación sucinta y tal vez la omisión completa de otros, en sí no menos interesantes. El autor tiene que cargar con la responsabilidad de esta selección. Pero, para no defraudar del todo al lector, indico en la bibliografía general y en la de cada

capítulo o párrafo las publicaciones donde encontrará tratados con amplitud extremos que aquí sólo se insinúan. Porque, naturalmente, ni pretendo suplantar las obras de autores cuyos méritos reconozco y cuyos estudios utilizo, aun cuando no siempre apruebe incondicionalmente todas sus opiniones; ni quiero imponer mi modo de ver al teólogo estudioso; ni mucho menos abrigo la ilusión presuntuosa de decir la última palabra sobre el misterio de Cristo, inagotable aunque el mundo se llenase de libros (cf. Jn 21,25).

«Tomo por guías a los que desde el principio fueron testigos oculares y pregoneros auténticos del evangelio», cuyo testimonio está consignado en los libros del Nuevo Testamento; porque estoy persuadido de que su autoridad es incontrovertible, así como de que su testimonio debe entenderse en conformidad con la fe tradicional de la Iglesia. El lector me dispensará de explayarme aquí en la defensa de esta convicción, común a todo cristiano. Sus fundamentos podrá estudiarlos en obras que abordan directamente los problemas de la fe en general y de nuestra fe en Jesucristo en particular.

«A lo que en mi libro aspiro, estimado lector, es a ayudarte para que consolides y profundices tu conocimiento de las cosas de Jesucristo, sobre las que ya posees una instrucción básica suficiente». Mi intención, pues, no es primariamente apologética, aunque en más de una ocasión me detendré a exponer los motivos que apoyan nuestra fe en los eventos capitales de la vida de Jesús. Tampoco pienso reducirme a la exegesis, si bien a ella daré más cabida, ya que la Sagrada Escritura es el punto de partida y el alma de toda teología (cf. DS 3886; DV 24; OT 16). Como su título indica, el propósito de esta monografía es la reflexión teológica sobre «Cristo, el misterio de Dios».

* * *

«Cristo, el misterio de Dios» o, más condensamente, «el misterio de Cristo». «Misterio de Dios», porque es el designio amoroso de Dios-Padre de salvar a todos los hombres, sin distinciones de razas y pueblos. «Misterio de Cristo», en cuanto que Dios-Padre revela y lleva a cabo su designio en Jesucristo y por él. A estas dos fórmulas se suman otras dos: el

misterio, por ser acción y revelación salvífica, es también evangelio: «el evangelio de Dios» y «el evangelio de Cristo». Todas estas expresiones han sido acuñadas y declaradas por Pablo en sus epístolas (cf. Ef 1,9-10; 3,3-6.9; 6,19; Col 1,25-27; 2,2; 4,3; Rom 1,1.9; 16,25-26; 1 Cor 2,7-9; etc.).

Recientemente, el concilio Vaticano II, en sus múltiples documentos, repite con frecuencia la fórmula breve: «el misterio de Cristo» (v.gr., LG 8; DV 24; SC 2.16.102; CD 12; PO 4.22; OT 16; AG 13.21.24). La misma, como más concisa, se empleará aquí por lo general, pero para el título se ha elegido la otra, como más explícita: «El misterio de Dios, Cristo». Ambas resumen todo cuanto puede enunciarse acerca de la persona, el mensaje y la obra de Jesucristo, colocándolos además en el contexto de «la historia de la salvación», cuya cumbre es el mismo Jesucristo (cf. v.gr., LG 9; DV 17; SC 2.5; AG 3; etc.).

El contenido de este libro está determinado por estas ideas. El misterio de Dios y de Cristo no es una noción abstracta, sino una acción que se inserta y desarrolla en la historia. Por tanto, nuestro tema central será la realización histórica del misterio de Cristo. Pero para su inteligencia no podemos prescindir de la de los siglos pasados, desde la primera proclamación e interpretación hasta los últimos conatos de penetración especulativa; porque la historia del dogma cristo-soteriológico es para nosotros normativa en parte, y en parte instructiva, si no queremos perder de vista el misterio o descarriarnos en su explicación. Por consiguiente, nuestro primer paso será repasar el proceso de su revelación y declaración en el libro primero: *El misterio de Cristo en la fe de la Iglesia*. A continuación estudiaremos, en el libro segundo: *El misterio de Cristo en su realización histórica*. Después de estos análisis nos esforzaremos por reunir en un haz sus resultados en el libro tercero: *El misterio de Cristo en síntesis teológica*. Esta será la marcha de nuestro trabajo.

Por lo que hace a su enfoque. Hoy día, como es sabido, se reorganiza toda la teología: a la consideración estática se prefiere la dinámica; a la forma silogística, la exegética; a la armadura sistemática, la perspectiva histórica. Son conocidas las circunstancias que han provocado este giro radical en la impostación de los problemas, y tendremos ocasión de men-

cionarlas. El cambio no podía menos de afectar muy particularmente al discurso teológico sobre Jesucristo. Era costumbre inscribirlo, asaz poco expresivamente: «tratado sobre el Verbo encarnado»; o bien se dividía en dos secciones: «sobre la encarnación» y «sobre la redención»; rara vez se enlazaban ambas temáticas: «sobre Cristo Redentor»; otros se resignaban al epígrafe verídico, pero algo incoloro: «el Cristo de la fe».

Claro está que el título es lo de menos; lo que cuenta es la incorporación de los elementos que integran el misterio de Cristo, que, a nuestro parecer, son: su estructura trinitaria y su valor salvífico, su dimensión histórica y su dinamismo escatológico, y, finalmente, su arraigo antropológico. Todos estos elementos, íntimamente relacionados entre sí, deben conjugarse para captar, en la medida a nosotros accesible, toda la significación del misterio de Cristo. Por eso se ha elegido un título que, en su resonancia bíblica, los sugiere. La empresa no es fácil, pero merece ser acometida una vez más. Al ejecutarla aquí, tentativa e imperfectamente, ha intervenido un juego complicado de opciones teológicas, que a su paso se irán razonando.

En cuanto a la tonalidad. Se evita en lo posible la polémica. Primero, por razón de brevedad: una discusión detallada de las opiniones divergentes aumentaría exorbitantemente el volumen del libro y podría fatigar al lector; en las notas bibliográficas se le ofrecen elementos para que él mismo pueda examinar la cuestión y formarse su opinión propia. Segundo, porque parece más ventajosa la presentación directa y serena de las posiciones que se adoptan y de los motivos en que se basan: la profesión de fe y la exposición de su inteligencia que se juzga acertada, no es una batalla para derrocar a un enemigo obstinado en resistir a la verdad, sino un testimonio para invitar a un amigo que titubea en creer o en asentir.

Se ha procurado dar realce al valor vital del dogma cristológico. Un tratado teológico no puede contentarse con una lucubración descarnada y fría, sino que debe poner de relieve el alcance existencial del dogma; y cuando escudriña el misterio de Cristo, no puede olvidar que Jesús, siendo Hijo de Dios, vivió íntegramente nuestra experiencia humana para capacitarnos y enseñarnos a vivirla como debe vivirse. Con

todo, la teología del misterio de Cristo debe mantenerse en su campo, sin diluirse en plática devota ni encaramarse en teoría política: las derivaciones ascéticas o sociales de este misterio corresponden a otras disciplinas de la ciencia sagrada.

Para terminar, recordemos que la actitud del teólogo ante Cristo, el misterio de Dios, no puede ser otra que la del que escribía: «doblo mis rodillas ante el Padre..., pidiéndole que os conceda (la gracia de) que lleguéis a comprender la anchura y largura, la altura y profundidad» del misterio de Cristo, «a fin de que seáis colmados de la plenitud de Dios» (Ef 3,14-19).

* * *

No quiero cerrar este prólogo sin cumplir el deber de expresar mi gratitud más sincera a mis colegas de profesorado en la Facultad de Teología de la Universidad Sophia (Tokio), muy en especial al R. P. Pedro Nemeshegyi, S.I., por sus palabras de aliento, sus oportunísimas advertencias y su caritativa colaboración, tanto en la composición de este libro como durante todo el período de mi actividad docente. Al clausurarla, a ellos y a todos mis antiguos discípulos, quienes tal vez perciban aquí el eco de lecciones que con tan benévola atención escucharon, dedico estas páginas con todo afecto.

25 de mayo de 1975.

MANUEL M. GONZÁLEZ Y GIL DE SANTIVAÑES, S.I.
Facultad de Teología. Universidad Sophia.

SIGLAS

1. Publicaciones periódicas

AAS........ Acta Apostolicae Sedis (Roma).
Ang........ Angelicum (Roma).
Bibl........ Biblica (Roma).
BThB...... Biblical Theology Bulletin (edición inglesa).
BThB...... Bulletin de Théologie Biblique (edición francesa) (Roma, PIB).
BZt........ Biblische Zeitschrift Neue Folge (Paderborn).
Cath....... Catholica (Münster).
CBQ....... Catholic Biblical Quarterly (Washington).
CCat....... Civiltà Cattolica (Roma).
ClRev...... Clergy Review (London).
CiT........ Ciencia Tomista.
Conc....... Concilium (edición española).
DThom..... Divus Thomas (Piacenza).
ErbA....... Erbe und Auftrag.
EspVie..... Esprit et Vie (Paris).
EstB....... Estudios Bíblicos (Madrid).
EstE....... Estudios Eclesiásticos (Madrid).
ETL....... Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
FrZtPhTh.. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.
GLeb...... Geist und Leben.
Greg....... Gregorianum (Roma).
HarThR.... Harvard Theological Review (Cambridge).
HeyThJ..... Heythrop Theological Journal.
IrThQ...... Irish Theological Quarterly, The (Maynooth).
JBLit....... Journal of Biblical Literature (Philadelphia).
JThSt...... Journal of Theological Studies (Oxford).
KerD....... Kerygma und Dogma (Göttingen).
LVie....... Lumière et Vie (Lyon).
MélScRe.... Mélanges de Science Religieuse.
MüThZt.... Münchener Theologische Zeitschrift (München).
NovT...... Novum Testamentum (Leyden).
NRT....... Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
NTSt....... New Testament Studies (Cambridge).
Ornt....... Orientierung (Zürich).
RB......... Revue Biblique (Paris).
RechScR.... Recherches de Science Religieuse (Paris).
RET....... Revista Española de Teología.
RevScPhTh. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Le Saulchoir).
RevScR..... Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg).
RTho....... Revue Thomiste.
ScCat....... Scuola Cattolica (Milano).
ScEccl...... Sciences Ecclésiastiques (Montréal).
ScEspr...... Science et Esprit (Ami du Clergé) (Paris).
ScottJTh.... Scottish Journal of Theology.
Slmt........ Salmanticensis (Salamanca).
ThGl....... Theologie und Glaube.

ThPh....... Theologie und Philosophie (Frankfurt).
ThPQ...... Theologische Praktische Quartalschrift.
ThQ....... Theologische Quartalschrift (Tübingen).
ThRev...... Theologische Revue.
ThRund.... Theologische Rundschau.
ThSt....... Theological Studies (Woodstock).
TLZ....... Theologische Literatur Zeitung (Berlin).
TrThZt..... Trierer Theologische Zeitung (Trier).
VerD....... Verbum Domini (Roma).
ZKT....... Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck).
ZNTW..... Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZTK....... Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).

2. Publicaciones en serie no periódica

AnaBi...... Analecta Biblica (Roma).
BAC....... Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, Editorial Católica).
ÉtBi........ Études Bibliques (Paris).
LDiv....... Lectio Divina (Paris).
QDis....... Quaestiones Disputatae (Freiburg in Breisgau, Herder).
SBS........ Stuttgarter Bibelstudien. Katholisches Bibelwerk (Stuttgart).

3. Colecciones de documentos

DS......... Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum* ([33]1965).
PG......... Migne, *Patrologiae Cursus completus. Series graeca* (Paris 1857ss).
PL......... Migne, *Patrologiae Cursus completus. Series latina* (Paris 1844ss).
SChr....... Sources Chrétiennes.

4. Documentos del concilio Vaticano II aquí citados

Nota: Utilizamos, por lo general, la edición Vaticano II, *Documentos conciliares completos*. Edición bilingüe (Madrid, Razón y Fe, Apostolado de la Prensa, 1967).

AG........ *Ad gentes:* Sobre la actividad misionera de la Iglesia.
ChD....... *Christus Dominus:* Sobre el ministerio pastoral de los obispos.
DV........ *Dei Verbum:* Sobre la divina revelación.
GS......... *Gaudium et spes:* Sobre la Iglesia en el mundo actual.
LG........ *Lumen gentium:* Sobre la Iglesia.
NAe....... *Nostra aetate:* Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.
OT........ *Optatam totius:* Sobre la formación sacerdotal.
PO......... *Presbyterorum ordinis:* Sobre el ministerio y vida de los presbíteros.
SC......... *Sacrosanctum concilium:* Sobre la sagrada liturgia.
UR........ *Unitatis redintegratio:* Sobre el ecumenismo.

5. Diccionarios

CFT....... Conceptos fundamentales de teología. Tr. de Handbuch Theologischer Grundbegriffe.

DBS........ Dictionnaire de la Bible. Supplément (Paris).
DTC....... Dictionnaire de la Théologie Catholique.
EnCat...... Enciclopedia Cattolica.
HTTL..... Herders Theologisches Taschenlexikon (Freiburg im Breisgau, Herder, 1972).
LTK....... Lexikon für Theologie und Kirche (2.ª ed.) (Freiburg im Breisgau).
RGG....... Religion in Geschichte und Gegenwart (3.ª ed.).
SMun...... Sacramentum Mundi.
TWNT..... Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart).

Pueden consultarse también:

J. B. Bauer: *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Gratz, Styria, 1962) Tr.: *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona, Herder, 1967).
Enciclopedia de la Biblia (Garriga).
X. Lèon-Dufour (éd.): *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Paris, Cerf, 1970). Tr.: *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona, Herder, 1973).

6. Tratados sistemáticos de teología

MySal...... *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Hrsg. J. Feiner und M. Löhrer) (Einsiedeln, Benziger, 1969ss). Trad.: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación* (Madrid, Cristiandad, 1971ss).

Nota: A la cristología corresponde: Band III: *Das Christusereignis* (en dos partes). Trad.: Volumen III: *Cristo*, tomos I y II.

STh........ *Summa Theologica Sancti Thomae Aquinatis.* Editio latina (BAC 77.80.81.83.87). El número 83 contiene la *pars tertia*, donde entra la cristología.
Edición bilingüe con introducciones y comentarios (BAC) (varios números). La *pars tertia* se encuentra en n.191 (c.1-26) y n.131 (c.27-59).

BIBLIOGRAFIA GENERAL

En la imposibilidad material de ofrecer al lector una información, no ya completa, pero ni siquiera aproximada, de la inmensa producción literaria concerniente a nuestro tema, he preferido, tanto en esta bibliografía general como en la de cada parte, capítulo o sección, no abrumarle con elencos interminables de autores y obras, sino seleccionar, casi exclusivamente entre las publicaciones de los últimos nueve o diez años, las que juzgo podrán interesarle más y guiarle mejor para un estudio más comprensivo y personal. Allí encontrará referencias a escritos de fechas anteriores. Claro está que la mención de un libro o artículo no implica necesariamente la recomendación incondicional de todo su contenido.

Para mayor comodidad del lector, cito la edición española de los libros extranjeros traducidos al castellano, aunque, por desgracia, no he logrado completar su lista, y algunas versiones son menos fieles al original de lo que se hubiera deseado.

Finalmente, advierto que he optado por sustituir las bibliografías puestas en cabeza al empedrado de notas intercaladas en el texto, que, si pueden ayudar al confrontamiento de cada aserción, estorban también el avance reposado de la lectura.

Abreviamos los nombres de las editoriales más conocidas y los de las ciudades donde radican:

Bar...	Barcelona.	Wzb..	Würzburg.
Brg...	Brugges.	Bsl...	Basel.
Brx...	Bruxelles.	Cmb..	Cambridge.
FfM..	Frankfurt am Main.	Gü....	Gütersloh.
Gö...	Göttingen.	Mnz..	Mainz.
Ma...	Madrid.	NkVl.	Neukirchen-Vluyn.
NY...	New York.	Pdb...	Paderborn.
Pa....	París.	Snt...	Santander.
Slm...	Salamanca.	Tü....	Tübingen.
Zü....	Zürich.	Bil....	Bilbao.
Bln...	Berlín.	Eins..	Einsiedeln.
Düs..	Düsseldorf.	Lon..	London.
FiB....	Freiburg im Breisgau.	Mst...	Münster.
Lv....	Louvain.	Rgb..	Regensburg.
Mch..	München.	Stg...	Stuttgart.
Ro....	Roma.	Wn....	Wien.
Trn...	Tournai.		

1. Tratados dogmáticos y cristológicos

(Se indicarán con solo el nombre del autor.)

Jesús Solano, *De Verbo incarnato*, en *Sacrae Theologiae Summa* III tract.1 (BAC 62, [4]1961) p.9-322.

Wolfgang Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gü [2]1966); trad. esp. *Fundamentos de Cristología* (Slm, Sígueme).

RAYMOND E. BROWN, *Jesus God and Man*. Modern Biblical Reflections (Milwaukee, Bruce, 1967); trad. esp. *Jesús, Dios y Hombre* (Snt, Sal Terrae, 1973).
MICHAEL SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*. Handbuch katholischer Dogmatik (Mch, Hueber, 1960-1970); trad. esp. *El Credo de la Iglesia Católica* (Ma, Rialp, 1970).
JOSEF RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (Luzern 1970); trad. esp. *Introducción al cristianismo* (Slm, Sígueme).
CHRISTIAN DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique*. I: *L'Homme Jésus*. II: *Le Messie* (Pa, Cerf, 1968-1972); trad. esp. *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazareth. El Mesías* (en un tomo) (Slm, Sígueme, 1974).
KARL RAHNER, WILHELM THÜSING, *Christologie-systematisch und exegetisch* (FbB, Herder, 1972); trad. esp. *Cristología. Estudio sistemático y exegético* (Ma, Cristiandad, 1975).
KARL HERMANN SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testamentes*. II: *Gott war in Christus* (Düs, Patmos, 1973).
LOUIS BOUYER, *Le Fils Éternel. Théologie de la parole de Dieu et christologie* (Pa, Cerf, 1974).
WALTER KASPER, *Jesus der Christus* (Mnz, Grünewald, 1974).
JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (dos volúmenes) (Ma, EAPSA, 1974).

Citamos también: H. BOUËSSÉ, J. J. LATOUR, *Problèmes de Christologie* (Pa-Brg, Desclée, 1965); K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*; trad. esp. *Escritos de teología*.

Otras cristologías se mencionarán en el libro primero, fase tercera n.4 en las notas (p.153-164).

2. ARTÍCULOS DE DICCIONARIOS

CFT.......	«Jesucristo»: II 415-452.
DBS........	«Jésus-Christ»: IV 966-1073.
DTC.......	«Jésus-Christ»: VIII 1,1246-1411.
EnCat......	«Gesù Cristo», VI 223-273.
LTK.......	«Christologie»: II 1156-1166; «Jesus Christus»: V 922-964.
NCE.......	«Jesus Christ»: II (en *Dogmatic Theology)* VII 918-930.
RGG.......	«Christologie»: I 1745-1789; «Jesus-Christus»: III 619-653.
SMun......	«Cristología»: II 59-73; «Jesucristo»: IV 12-77.

3. COMENTARIOS BÍBLICOS, ESPECIALMENTE AL NUEVO TESTAMENTO

Biblia Comentada por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. Nuevo Testamento (BAC 239a.b. 243.249).
La Sagrada Escritura. Texto y comentarios por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento (BAC 207a.b. 211.214).
The Jerome Bible Commentary (New Jersey, P. H., 1968); trad. esp. *Comentario Bíblico-S. Jerónimo* (5 tomos) (Ma, Cristiandad, 1971ss).
A New Catholic Commentary on Holy Scripture (Ed. R. C. Fuller al.) (Lon, Nelson, 1969).
Regensburger Neues Testament (Rgb, Pustet).
Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (FiB, Herder).
Los comentarios publicados en la serie de «Études Bibliques».
RAYMOND E. BROWN, *The Gospel according to John* (Anchor Bible) (NY, Doubleway) Vol. 1 (I-XII) (1966). Vol. 2 (XIII-XXI) (1970).
Véase también la bibliografía al principio del libro primero, primera fase.

CRISTO, EL MISTERIO DE DIOS

I

Libro primero

EL MISTERIO DE CRISTO EN LA FE DE LA IGLESIA

Primera fase: La revelación del misterio en el Nuevo Testamento.

Segunda fase: La interpretación del misterio en la Tradición.

Tercera fase: La reflexión sobre el misterio en la Teología.

Los artículos relativos al misterio de Cristo se introducen en el símbolo repitiendo, explícita o implícitamente, su primera palabra. La forma gramatical es casi indiferentemente, tanto en los textos antiguos como en las traducciones modernas, singular o plural: «creo en Jesucristo», o «creemos en Jesucristo» (cf. DS 2-71).

«Creo», porque la fe y entrega a Jesucristo es un compromiso personal, del que no es posible evadirse escabulléndose en la masa de los creyentes.

«Creemos», porque el acto individual de fe se incorpora en el de toda la comunidad cristiana, y el de la Iglesia de hoy se une, a través de los siglos, con el testimonio primordial de los apóstoles.

El cristianismo no es un sistema que cada uno profesa por su cuenta y puede individualmente declarar a su antojo, sino la creencia de la comunidad eclesial, que se viene transmitiendo desde hace casi dos mil años, por cuya integridad se debatieron los más altos ingenios y por cuya verdad dieron su vida millares de mártires: una creencia que es también esperanza de salvación para todos los hombres y para la sociedad e historia humanas, y, más hondamente aún, es vivencia de aquel Jesús que nos amó y se entregó a la muerte por todos y cada uno de nosotros (cf. Gál 2,20; 1 Jn 3,16).

Es la razón de que la cristología deba tomar su punto de partida en la fenomenología de la fe en Jesucristo, tal como es predicada, creída y vivida en la Iglesia desde sus comienzos hasta nuestros días.

El lector tendría tal vez gusto en que se le presentase aquí, en una vista panorámica, esta vivencia de la fe en nuestros días; no sería menor el placer del autor en hacerlo. Se agolpan a la memoria los nombres de quienes en los últimos tiempos la vivieron y hoy día la viven con una intensidad admirable. Ni puedo olvidar la demanda de un alumno: «lo que queremos saber es lo que usted piensa y siente de Jesucristo». Es siempre la pregunta que nos hacemos, como se la hizo el mismo Jesús a sus discípulos: «¿quién dicen los hombres que soy yo?... y vosotros, ¿quién decís que soy?» (Mt 16,13.15). Pero estas vivencias son parte, nada más, de la vivencia de toda la Iglesia.

Aunque el trabajo sea menos grato y reclame más tenacidad y paciencia en el estudio, la teología no puede contentarse con la descripción de estas vivencias modernas, sino que tiene que recorrer la historia de la fe de la Iglesia desde sus orígenes.

Porque nuestra fe de hoy entronca con la de dos milenios pasados y adquiere más firmeza y anchura de corazón al contemplarla en sus mismas raíces y en toda su expansión histórica.

Para una información sumaria bastaría con hojear un catecismo explanado. Pero a una teología del misterio de Cristo se le pide una exposición más detallada y es menester desplegar el panorama de la fe de la Iglesia a lo largo de la historia; porque la fe de la Iglesia tiene también su historia. La razón teológica de ello es precisamente, como se acaba de indicar, que el misterio de Cristo no es una teoría científica, sino una verdad salvífica revelada, proclamada, creída, confesada y vivida en la fe de la Iglesia.

La fe de la Iglesia, desde sus orígenes hasta nuestros días, es normativa para todo cristiano que no quiera excluirse a sí mismo de la comunidad eclesial. Conociéndola y aceptándola es como nos unimos a las generaciones cristianas pasadas y, a través de ellas, a «los testigos oculares y heraldos auténticos» del misterio de Cristo (cf. Lc 1,2), de modo que, en comunión con ellos, en la unidad de una misma fe y confesión, «alcancemos la comunión con Dios Padre y con su hijo Jesucristo» (cf. 1 Jn 1,1-4). Y así es también como nosotros hoy, «conservando en la fuerza del Espíritu el tesoro recibido» (cf. 2 Tim 1,14), contribuimos con nuestro testimonio de fe al testimonio que ha venido dándose en la Iglesia sin interrupción desde el tiempo de los apóstoles y de los autores inspirados del Nuevo Testamento, en una misma fe al mismo y único Señor (cf. Ef 4,5).

Para «estar dispuestos a dar razón de nuestra esperanza (cristiana) a todo el que sobre ella nos pregunte» (cf. 1 Pe 3,15), con la amplitud que exige un tratado teológico, estudiamos en primer término *el misterio de Cristo en la fe de la Iglesia.*

* * *

Ahora bien, en la historia del dogma se distinguen netamente tres fases. La primera corresponde a la proclamación del misterio de Cristo durante la generación de sus discípulos: su contenido lo encontramos en el Nuevo Testamento, que

la Iglesia de todos los tiempos ha considerado siempre como norma fundamental y constitutiva de su fe: «norma normans». La segunda fase comprende las siete centurias de elaboración fatigosa para fijar, contra tergiversaciones erróneas, la interpretación legítima del misterio: es la edad de los Padres de la Iglesia y de los primeros concilios ecuménicos; su interpretación es también normativa para la Iglesia: «norma normata». La tercera y última fase abarca toda la era de reflexión teológica sobre el misterio y de sistematización de su contenido: se extiende desde los comienzos de la Edad Media hasta nuestros días.

PRIMERA FASE: LA REVELACION DEL MISTERIO EN EL NUEVO TESTAMENTO

1. *El nacimiento de la fe de los apóstoles y de la cristología.*
2. *Enunciados primitivos del misterio.*
   A. La cristologia primitiva según Actos.
   B. La cristología de los himnos litúrgicos antiguos.
   C. Resumen.
3. *Presentación del misterio en los evangelios sinópticos.*
   A. Mateo.
   B. Marcos.
   C. Lucas
4. *Elaboración del misterio en las epístolas paulinas.*
   A. «El Señor de la gloria».
   B «Jesucristo crucificado».
   C. «El misterio de Cristo».
5. *Formulación del misterio en la literatura joanea.*
   A. Evangelio.
   B Epistola.
   C. Apocalipsis.
   D. «Juan el Teólogo».
6. *Tematizaciones del misterio en los escritos posteriores.*
   A Las epístolas pastorales
   B. Las epistolas de Pedro.
   C. La epístola a los Hebreos.
7. *Epílogo.*
   A. ¿Unidad o multiplicidad?
   B. ¿Una cristologia del mismo Cristo?

B I B L I O G R A F I A

1. Introducciones al Nuevo Testamento

A. Robert, A. Feuillet, *Introduction à la Bible* (tomo II) (Trn ^{2}1962), trad.: *Introducción a la Biblia* (tomo II) (Bar, Herder, 1970).
W. G. Kummel (P. Feine, J. Behm), *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg, Meyer, ^{17}1973).
W. C. van Unnik, *The New Testament. Its History and Message* (NY, Harper & Row, 1965).
C. F. D Moule, *The Birth of the New Testament* (Lon, Black, 1962), trad. esp. *El nacimiento del Nuevo Testamento* (Estella, Verbo Divino, 1973).
A. Wikenhauser, J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament* (FiB, Herder, 1973).

2. Teología bíblica neo-testamentaria

A. Historia y problemática

Rudolf Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung* (Mch, Kosel, 1963).
K. H. Schelkle, *Wort und Schrift. Beitrage zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments* (Dus, Patmos, 1966).
Franz Mussner, *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments* (Dus, Patmos, 1967).
J. Gnilka, *Zur neutestamentlichen Christologie* ThRev 64 (1969) 293-300.
— *Neue Jesus-Literatur* ThRev 67 (1971) 249-258.
H. J. Kraus, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik* (NkVl, Neukirchener V., 1970).
W. G. Kummel, *Das NT. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (FaM-Mch, Alber, ^{2}1970).
Gerhard Schneider, *Jesus-Bucher und Jesus-Forschung 1966-1971* ThPQ 120 (1972).
W. J. Harrington, *The Path of Biblical Theology* (Dublín, Gill & Macmillan, 1973).
E. Kasemann, *The Problem of a New Testament Theology* NTSt 19 (1972-1973) 235-245.
— HTTL: I 322-335 *Biblische Theologie.*

B. Exposiciones sistemáticas

R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tu ^{6}1968).
O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tu, Mohr, ^{4}1966).
P. Lamarche, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament:* Div 43 (1966), trad. esp. *Cristo vivo* (Slm, Sígueme, 1968).
H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Mch, Kaiser, ^{2}1968).
V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (Lon 1958) *La personne du Christ dans le Nouveau Testament* LDiv 57 (1969).
W. G. Kummel, *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes* (Go, Vandenhoeck, 1969).

E SCHWEITZER, *Jesus Christus im vielfaltigen Zeugnis des Neuen Testaments* (Hamburg ²1970)
BRUCE VAWTER, *This Man Jesus An Essay towards a New Testament Christology* (NY, Doubleway, 1973)
J JEREMIAS, *Theologie des Neuen Testaments.* Teil I *Die Verkundigung Jesu* (Gu, Mohr, 1971) trad. esp *Teología del Nuevo Testamento* I *La predicacion de Jesus* (Slm, Sígueme, 1974)
M GARCIA CORDERO, *Teologia de la Biblia.* II y III *Nuevo Testamento* (BAC 335-336, 1972).
E LOHSE, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie* (St 1974)
J. PIKAZA, F. DE LA CALLE, *Teología de los Evangelios de Jesús* (Slm, Sigueme, 1974).
SCHMAUS, I p 627-666.
MySal III-I p 245-409
Veanse, ademas, en los diccionarios y comentarios arriba catalogados, los articulos sobre la teologia del Nuevo Testamento y de cada uno de los hagiografos o libros.

3. Problemas y temas varios de exégesis

X. LEON-DUFOUR, *Études d'Evangile* (Pa, Seuil, 1965).
H. SCHURMANN, *Ursprung und Gestalt. Erorterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (Dus, Patmos V, 1969).
H SCHLIER, *Problemas exegeticos fundamentales en el Nuevo Testamento* (Ma, Fax, 1970).
C. K BARRETT, *New Testament Essays* (Lon, SPCK, 1972)

Al n.2

J RIEDL, *Strukturen christologischer Glaubensentfaltung im Neuen Testament* ZKT 87 (1965) 443-452.
REGINALD H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology* (Lon, Lutherworth, 1965).
E. HAENCHEN, *Die fruhe Christologie* ZThK 63 (1966) 145-159
R. N. LONGENECKER, *Some Distinctive Early Christological Motivs* NTSt 14 (1968) 526-545.
J. GNILKA, *Jesus Christus nach fruhen Zeugnissen des Glaubens* (Mch, Kosel, 1970).
W. THUSING, *Erhohungsvorstellung und Parusieerwartung in der altesten nachosterlichen Christologie* SBS 42.
W DUMPHY, *Maranatha Development in Early Christianity* IrThQ 37 (1970) 294-308.
K WENGST, *Der Apostel und die Tradition. Zur theologischen Bedeutung urchristlicher Formeln bei Paulus* ZThK 69 (1972) 145-162.
J ERNST, *Anfange der Christologie* SBS 57 (1972).
P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Mst, Aschendorff, 1972).
U WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (NkVl, Neukirchener V., ²1963).
J DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* LDiv 45 (1967).
J. C. O'NEILL, *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (Lon, SPCK, 1970).
G. SCHILLE, *Fruhchristliche Hymnen* (Bln 1967).
R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians 2,5-11* (Lon 1967).

W. Stenger, *Der Christushymnus in Tim 3,16. Aufbau, Christologie, Sitz im Leben* TrThZt 78 (1969) 33-48.
M. Black, *The New Testament Christological Hymns* (Cmb, Cambridge University, 1971).

Al n.3

S. Johnson, *The Theology of the Gospels* (Lon, Duckworth, 1966).
S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft. Einfuhrung in die Theologie der vier Evangelien* (Furche 1967)
D. T. Rowlingson, *The Gospel-Perspective on Jesus Christ* (Philadelphia-Westminster 1968).
W. Pesch (Hrsg.), *Jesus in den Evangelien* SBS 45 (1970).
A. Vogtle (Hrsg.), *Das Evangelium und die Evangelien. Beitrage zur Evangelienerforschung* (Dus, Patmos, 1971).
G. M. Styler, *Stages in Cristology in the Synoptic Gospels* NTSt 10 (1964) 398-409.
W. Lynch, *Jesus in the Synoptic Gospels* (Milwaukee, Bruce, 1967).
E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Gospels* (Lon, Cambridge University, 1969).
W. Trilling, *Christusverkundigung in den synoptischen Evangelien* (Mch 1969).
— *L'annonce du Christ dans les evangiles synoptiques* LDiv 69 (1971).
F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zu, Zwingli V., 1970).
Hoffmann, al , *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker* (Festschrift Josef Schmid) (FiB, Herder, 1972).
B Rigaux, *Temoignage de l'evangile de Matthieu* (Pa-Brg, Desclee, 1967).
M. Didier, al., *L'Évangile selon Matthieu. Redaction et theologie* (Lv, Duculot, 1972).
L. Ramaroson, *La structure du prémier Évangile* ScEspr XXVI (1974) 69-112.
Th de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthausevangeliums* AnaBi 16 (1962).
J. M. Gibbs, *Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title Son of God* NTSt 10 (1964) 446-464.
R Pesch, *Der Gottessohn im matthaischen Evangelienprolog. Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate* Bibl 48 (1967) 395-420.
R. Pesch, *Eine alttestamentliche Ausfuhrungsformel im Matthausevangelium* BZt 10 (1966) 220-245, 11 (1967) 79-97.
W Rothfuchs, *Die Erfullungszitate des Matthaus-Evangeliums* (Stg, Kohlhammer, 1969).
M. D. Johnson, *Reflections on a Wisdom Approach to Matthew's Christology* CBQ 35 (1973) 44-64.
Béda Rigaux, *Le temoignage de l'evangile de Marc* (Pa-Brg, Desclee, 1965).
J. Delorme, *Aspects doctrinaux du second Évangile* ETL 43 (1967) 74-79.
E. Grasser, *Jesus in Nazareth (Mark VI, 1-6a). Notes on the Redaction and Theology of St Mark* NTSt 16 (1969) 1-23.
K. G. Reploh, *Markus-Lehrer der Gemeinde* SBS 9 (1969).
M. Hortsmann, *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27-9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums* (Mst, Aschendorff, 1969).
Quentin Quesnel, *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52* AnaBi 38 (1969).
P. Lamarche, *Commencement de l'évangile de Jesus, Christ, Fils de Dieu* NRT 92 (1970) 1024-1036.
R. Trevijano Etcheverría, *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos* (Burgos, Aldecoa, 1971).

HERALD WEINACHT, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium. Studien zur Christologie des Markusevangeliums* (Tu, Mohr, 1972).
J. LAMBRECHT, *The Christology of Mark* BThB 3 (1973) 256-273.
EDUARD SCHWEITZER, *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus* ZNTW 56 (1965) 1-8.
U. LUZ, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie* ZNTW 56 (1965) 9-30.
C. MAURER, *Das Messiasgeheimnis des Markusevangeliums* NTSt 14 (1968) 515-526.
G MINETTE DE TILLESE, *Le secret messianique dans l'evangile de Marc* LDiv 47 (1968).
G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzugen* (1968).
MARTIN RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gu, Gutersloher V., 1969).
HELMUT FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Mch, Kaiser, 1965).
BÉDA RIGAUX, *Le temoignage de l'évangile de Luc* (Pa-Brg, Desclee, 1970).
I. H. MARSHALL, *Luke Historian and Theologian* (Grand Rapids, Zondervan, 1971).
J. KODELL, *The Theology of Luke in Recent Study* · BThB 1 (1971) 115-144.
A. J. MATTILL, *Naherwartung, Fernerwartung, and the Purpose of Luke-Acts* CBQ 34 (1972) 276-293.
WERNER G. KUMMEL, *Lukas in der Anklage der heutigen Theologie* ZNTW 63 (1972) 149-165.
F. NEIRYNCK, AL., *L'Evangile de Luc. Problèmes litteraires et theologiques* (Gembloux, Duculot, 1973).

Al n.4

F. AMIOT, *Les idees maitresses de St Paul* LDiv 24 (1959).
L. CERFAUX, *Le Christ dans la theologie de S. Paul* LDiv 6 (1951).
F. MUSSNER, *«Schichten» in der paulinischen Theologie* BZt 9 (1965) 59-70.
A. FEUILLER, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les epîtres paulimennes* (1966).
E. JUNGEL, *Paulus und Jesus* (Tu, Mohr, ³1967).
J. BLANK, *Paulus und Jesus. Eine Theologische Grundlegung* (Mch, Kosel, 1968).
H. RIDDERBOS, *Paulus Ein Entwurf seiner Theologie* (Wuppertal, Brockhaus, 1970).
G. BORNKAMM, *Paulus* (Stg, Kohlhammer, 1970).
J. JEREMIAS, *Der Schlussel zur Theologie des Apostels Paulus* (Stg, Calwer, 1971).
OTTO KUSS, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Rgb, Pustet, 1971).
G. EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss* (NkVl, Neukirchener V., 1972).
E. KASERMANN, *Paulinische Perspektiven* (Tu, Mohr, ²1972).
A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et tradition biblique* (Pa, Desclee, 1973).
R. BAULÈS, *L'insondable richesse du Christ. Etude des thèmes de l'epître aux Éphesiens* LDiv 66 (1971).
A. FEUILLET, *L'hymne christologique de l'Epître aux Philippiens (II,6-11)* RB 72 (1965) 352-380 481-507.
G. STRECKER, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11* . ZNTW 55 (1964) 63-78.
C. H. TALBERT, *The Problem of Pre-existence in Philippians 2,6-11* JBLit 86 (1967) 141-153.

N Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12-20* (SBS, 1967).
Franz Josef Steinmetz, *Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser und Epheserbrief* (FaM, Knecht, 1969).
Josef Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffes der paulinischen Antilegomena* (Rgb, Pustet, 1970).

Al n.5

F. M. Braun, *Jean le Theologien.* III *Le mystère de Jesus-Christ.* IV. *Le Christ, Notre Seigneur, hier, toujours, aujourd'hui* (Pa, Gabalda, 1966-1972).
A. Feuillet, *Études johanniques* (Pa-Brg, Desclée, 1962).
J. Blank, *Krisis. Untersuchung zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (FiB, Lambertus, 1964).
D. Crossan, *The Gospel of Eternal Life. Reflection on the Theology of St John* (Milwaukee, Bruce, 1967).
W. H. Cadman, *The Open Heaven. The Revelation of God in the Johannine Sayings of Jesus* (Ox, Blackwell, 1969).
A. Wayne Meeks, *The Prophet-King. Moses Tradition and the Johannine Christology* (Leiden, Brill, 1967).
N. Micklem, *Behold the Man A Study of the Fourth Gospel* (Lon, Bles, 1969).
T. E. Pollard, *Johannine Christologie and the Early Church* (NY-Lon, Cambridge Univ. Press, 1970).
B. Vawter, *Developments recents dans la theologie Johannique* BThB 1 (1971) 32-63.
K. Haacker, *Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie* (Stg, Calwer, 1972).
S. Sabugal, *Christos. Investigacion exegética sobre la cristología joanea* (Bar, Herder, 1972).
J. Riedl, *Das Heilswerk Jesu nach Johannes* (FiB-Bsl-Wn, Herder, 1973).
J Jeremias, *Der Prolog des Johannesevangeliums* (Stg, Calwer, 1967).
H. Ridderbos, *The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John* · NovT 8 (1966) 180-201.
A. Feuillet, *Le prologue du quatrieme evangile. Étude de theologie johannique* (Pa-Brg, Desclee, 1968).
M. E. Boismard, *Le prologue de St. Jean.* Trad. esp. *El prólogo de S. Juan* (Ma, Fax, 1969).
A. Skrinjar, *Theologia primae epistolae Joannis* VerbD 42 (1964) 3-16.49-60, 43 (1965) 150-180.
J Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse* (Trn, Desclee, 1965), trad. esp. *Cristo en el Apocalipsis* (Bar, Herder).
M Rissi, *Alpha et Omega. Eine Deutung der Johannesoffenbarung* (Bsl, Reinhardt, 1966).
F Bovon, *Le Christ de l'Apocalypse* RevThPh 22 (1972) 65-80.

Al n.6

A. Lemaire, *Epîtres Pastorales redaction et théologie* BThB 2 (1972) 24-41.
M. E. Boismard, *Les épîtres de St. Pierre* LDiv 30.
A. Vanhoye, *La structure litteraire de l'Épître aux Hebreux* (Pa-Brg, Desclee, 1963)
— *Situation du Christ. Hebreux 1-2* LDiv (1969)
E. Brandenburger, *Text und Vorlagen von Hebr V, 7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebraerbriefes* NovT 11 (1969) 190-224.

P. ANDRIESSEN, A. LENGLET, *Quelques passages difficiles de l'Épître aus Hébreux:* Bibl 51 (1970) 207-220.
P. ANDRIESSEN, *Das grössere und vollkommenere Zelt (Heb 9,11):* BZt 15 (1971) 76-92.

Al n.7

P. MEINHOLD, *Der Ursprung des Dogmas in der Verkündigung Jesu:* ZKT 89 (1967) 121-138.
G. DAUTZENBERG, *Christusdogma ohne Basis? Rückfragen an das Neue Testament* (Essen, Fredenbeuel, 1971).
G. SCHNEIDER, *Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des Neuen Testaments* (Essen, Ludgerus, 1971).
J. BLANK, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz* (FiB-Bsl-Wn, Herder, 1972).

«Lo mismo yo que ellos esto es lo que predicamos y esto es lo que habéis creído» (1 Cor 15,11).

La primera fase en la historia del dogma cristológico está constituida por la proclamación de la fe de la Iglesia apostólica y la presentación de su inteligencia del misterio de Cristo. Las hallamos consignadas en los escritos del Nuevo Testamento y las calificamos de «revelación».

Lo son aun desde un punto de vista meramente histórico; porque, mientras las fuentes no-cristianas son tan escasas que apenas bastan para asegurarnos de la existencia histórica de Jesús de Nazaret, sin darnos a conocer su personalidad y su obra [1], los libros del NT nos las «revelan» a través de la impresión que produjeron en sus discípulos y ellos reflejan en sus escritos. Pero el creyente ve en éstos mucho más.

Porque todo cristiano cree que los ministros del Evangelio (cf. Lc 1,2) estaban guiados por el Espíritu de la verdad (cf. Jn 16,13), y que su testimonio, estampado en el NT bajo la inspiración divina, es la norma fontal, constitutiva y creativa—«norma normans»—de la fe de la Iglesia. De este modo, el NT es verdadera «revelación» en el sentido teológico de la palabra: manifestación de un misterio salvífico—en nuestro caso, del misterio salvífico central—, garantizada por el mismo Dios (cf. DV 2.7.11.18.20.21).

En este capítulo no tratamos de exponer en detalle el testimonio apostólico, porque a desentrañarlo se consagra todo el libro segundo. Aquí nos ceñiremos a esbozar los contornos en que cada hagiógrafo ha encuadrado su imagen de Jesucristo y dentro de los cuales, por tanto, hay que interpretar su testimonio.

Observaremos la variedad de perspectivas; más que forzarlas en un molde único, vale reproducirlas con sus aristas distintivas. Al fin de este recorrido descriptivo podremos darnos cuenta de que convergen en un mismo Evangelio; porque lo mismo Pablo que los demás autores inspirados del NT, aun cuando lo prediquen en formas dispares, con-

[1] De hecho, no poseemos más que una breve alusión de Tácito y un testimonio muy discutido de Josefo. Cf. A.-M. Dubarle, *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte:* RB 80 (1973) 547-558.

cuerdan en la proclamación del mismo y único misterio, que ellos testifican y que la Iglesia siempre ha creído y siempre cree (cf. 1 Cor 15,11).

Para mayor precisión científica convendría trazar la evolución de la proclamación neotestamentaria de la fe, desde sus enunciados primitivos y balbucientes hasta sus formulaciones más acicaladas y casi técnicas. Para ello parecería obligado el atenerse al orden cronológico de composición de los libros del NT. Pero éste, aparte de ser en muchos casos discutible y discutido, no coincide necesariamente con el genético de ideas; y apenas puede fijarse con seguridad la dependencia, no puramente literaria, sino precisamente ideológica, de unos escritos respecto de otros dentro del mismo NT. Hay, pues, que resignarse en la exposición a un orden en gran parte convencional. A pesar de todo, podrán distinguirse algunas líneas de tradición teológica que enlazan las diversas presentaciones del misterio de Cristo.*

1. El nacimiento de la fe de los apóstoles y de la cristología

Como prolegómeno a la exposición de la cristología de cada autor o libro del NT, hay que asentar varias premisas fundamentales.

Evidentemente, el NT, en su totalidad, es, bajo unas u otras formas, la proclamación del mensaje de la salvación aportada por Cristo, con la invitación apremiante a la decisión resuelta y gozosa de la fe en el Señor Jesús (cf. Rom 10,9). Pero la proclamación apostólica del mensaje presupone en sus pregoneros la persuasión de que verdaderamente Jesús es el Señor y Salvador.

Si preguntamos ahora por el origen o fundamento de esa convicción suya, no hallaremos otro sino su experiencia pascual: la de haberle visto resucitado (cf. Lc 24,34, etc.) y de sentirle presente por la presencia del Espíritu (cf. Act 5,32). En su lugar discutiremos la realidad del evento implicado en aquella experiencia; pero es indudable, porque ellos mismos lo confiesan, que de ella nació su fe.

Cierto que ya durante el ministerio público de Jesús le

*Nota.—En adelante, lo mismo en este capítulo que en el resto del libro, mientras no se trate directamente de sus personas, los nombres de Mateo, Pedro, Pablo, Juan, etc., se refieren a los escritos del NT que se les atribuyen, sin dirimir las cuestiones de autenticidad o pseudonomia literaria, que suponemos conocidas del lector por alguna «Introducción bíblica» como las citadas en la bibliografía. Entiéndase lo mismo de las expresiones: epístolas paulinas, literatura joanea, etc.

habían seguido con entrega generosa y fe inicial en su persona; pero Juan nos dice que sólo «cuando él resucitó de entre los muertos... creyeron (con fe plena) en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho» (Jn 2,22; cf. DV 19, con las otras citas allí indicadas en la nota). Marcos insinúa la misma idea recalcando la torpeza de los discípulos para captar el misterio de Jesús.

Las profesiones explícitas de fe, no ya en la mesianidad, sino en la divinidad de Jesús, que, con anterioridad a aquel hecho decisivo, ponen los evangelistas en labios de los discípulos o de la turba, no responden a la exactitud de un reportaje histórico, sino a una anticipación didáctica para convidar al lector a un acto explícito de fe en la dignidad trascendente del Señor, en conformidad con la fe pospascual de la Iglesia. Claro está que ésta no hizo más que confirmar, completar y explicitar la fe incipiente prepascual de los apóstoles.

El texto de Juan arriba citado deja entrever que al primer momento de la experiencia pascual siguió un tiempo de reflexión, cuyo objeto fue doble: «la Escritura» y «la palabra de Jesús». Juan se refiere ahí a un dicho particular del Maestro; pero la reflexión no se redujo, sin duda, a aquella sola palabra, sino que abarcó «todo lo que Jesús había hecho y dicho» «durante todo el período que con ellos había convivido, desde el bautismo de Juan hasta el día de su elevación» a los cielos (cf. Act 1,1.21-22). La fe en Jesús resucitado se regocija del presente glorioso del Señor y anhela su futura venida, pero también vuelve la mirada hacia el pasado de su vida entre los hombres. Para los apóstoles, el Cristo de su fe pospascual no es un personaje distinto del Jesús de su convivencia prepascual; por eso recuerdan «la palabra que Jesús había dicho».

El segundo objeto de reflexión fue «la Escritura». Lucas apunta la misma idea al decir que el Señor resucitado «les abrió la inteligencia para comprender las Escrituras», según las cuales «el Mesías tenía que padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día» (Lc 24,45-46). A las Escrituras del AT acuden ellos en sus sermones y en sus escritos para explicar la razón y el modo de la vida y de la muerte de Jesús, de su humillación y de su gloria. Baste con citar la antigua fórmula de fe, transmitida por Pablo: «murió por nuestros pecados según las Escrituras... y resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,3-4).

La proclamación del mensaje necesita un lenguaje concreto, que, por su parte, supone ciertas nociones o categorías

conceptuales como base de la intercomunicación de ideas. Es fácil de adivinar que estas categorías se descubrieron ante todo en las mismas Escrituras. Además, la proclamación del mensaje se inauguró en el ambiente judío de Palestina. En consecuencia, su formulación no pudo menos de tener un color netamente veterotestamentario y judaico. En esa atmósfera espiritual del AT y del judaísmo de la época había vivido Jesús y había predicado el advenimiento del reino de Dios; y en la misma pregonan sus discípulos la exaltación de Jesús como Cristo y Señor (cf. Act 2,36).

Pero, a medida que la buena nueva comenzó a difundirse más allá de los confines de Palestina, fueron creándose rápidamente focos de evangelización en la diáspora, que atrajeron al cristianismo, no sólo a judíos y prosélitos, sino también a gentiles imbuidos en una mentalidad totalmente extraña a las tradiciones israelitas. Era natural que aquí la formulación del mensaje tomase matices helenísticos.

Sin entrar en la discusión de un tema que nos llevaría muy lejos, aceptamos los resultados de estudios concienzudos por especialistas en la materia: la matización helenística del mensaje no alteró su núcleo; aunque el ropaje verbal y conceptual en que se envuelve muestre huellas de las filosofías o religiones populares del mundo helénico, el pensamiento se ha conservado íntegro. Lo mismo en la época del NT que en la posterior de los concilios, más que de una helenización del cristianismo, hay que hablar de una cristianización del helenismo. Por otra parte, es sabido que en el judaísmo de la época se había infiltrado ya un fermento importante de ideología helenista. En todo caso, los términos prestados del helenismo adquieren un significado nuevo [2].

La reflexión sobre el misterio de Cristo y la formulación del mensaje en categorías asequibles a los variados auditorios, además de la adaptación a la mentalidad judaica o helénica, trajo consigo una cierta conceptualización o sistematización, y para decirlo con la palabra que el lector ya presiente: una teologización del misterio. Porque en el NT se hace ya teología: una teología dirigida por el Espíritu de la verdad, que también para hacerla se les ha dado.

Diríamos que era un proceso psicológicamente inevitable; porque el espíritu humano tiende instintivamente a organizar en alguna forma sus experiencias y sus convicciones. Las grandes síntesis se reservan a los genios, pero no hay

[2] Cf. v.gr. HTTL 3,272-281: «Hellenismus».

quien, a su manera y en su medida, no se construya una filosofía o un sistema del mundo y de la vida. Cuando ese sistema tiene por objeto los misterios de Dios, se le denomina teología.

En el NT no pudo menos de haber «teología», al menos en embrión. Con más exactitud, no pudo menos de haber una multiplicidad de «teologías». Porque la experiencia pascual, idéntica objetivamente en cuanto que se hizo visible el único Señor glorioso y se infundió el único Espíritu de la verdad, tuvo que ser subjetivamente distinta según la diversidad de caracteres y perceptividad psicológica de los que vieron al Señor y recibieron su Espíritu. Y lo que se dice de la experiencia pascual hay que extenderlo a la reflexión subsiguiente. La moción e inspiración divinas no alteran las capacidades naturales de sus receptores. Más aún, el único Señor y el único Espíritu reparten carismas diferentes para mantener, paradójicamente, en la multiplicidad de vivencias, la unidad de la fe (cf. 1 Cor 12,4-13).

De hecho descubrimos en el NT teologías diversas y aun divergentes. Este fenómeno no debe desconcertar al creyente, porque, aunque a primera vista le dificulte la síntesis, enriquece su conocimiento del misterio. Teologías divergentes no son por fuerza teologías opuestas; más bien son las líneas que, partiendo de un mismo punto, se expanden en un abanico, tanto más fascinante cuanto más abierto: aquí todas las varillas están unidas en su extremidad de arranque por aquella primera experiencia insustituible: «realmente el Señor ha resucitado», «Jesús es el Señor» (Lc 24,34; Rom 10,9).

2. Enunciados primitivos del misterio

Investidos de la misión de predicar el Evangelio y fortalecidos por el Espíritu Santo, los apóstoles pregonaban el mensaje de salvación, instruían a los neófitos y presidían las reuniones de oración en que se partía el pan eucarístico (cf. Mt 28,19-20; Act 1,8; 2,42). Desde el principio, pues, hubo «kerygma», catequesis y liturgia. Pero no ses intió de momento la necesidad de poner por escrito los recuerdos y la interpretación de la vida y persona de Jesús, el Cristo. Sólo más tarde, circunstancias que no nos toca explicar aquí motivaron la redacción de los libros que integran el NT. El caso es que de los dos primeros decenios de la historia de la Iglesia

no se conserva ningún documento cristiano. A pesar de ello, basándonos en los escritos posteriores, podemos remontarnos a ese período preliterario y rastrear el contenido de la predicación de los apóstoles y de la fe de la Iglesia primitiva.

A. *La cristología primitiva según Actos.*—Recurrimos, en primer lugar, al libro de los Actos.

Sobre su testimonio hay que hacer una advertencia. Lucas era un hombre de cultura helénica: conoce el modo de escribir la historia de los clásicos griegos y, al componer la suya de la Iglesia, imita la técnica de aquéllos. Además relata sucesos de los que le separa ya el lapso de medio siglo aproximadamente y, a la luz del progreso de la reflexión cristiana, puede corregir las formulaciones arcaicas. El tiene también su teología propia y con ella colora la de los tiempos más antiguos. Sin embargo, su sinceridad de historiador no le permite desfigurarla del todo, y, por fidelidad a sus fuentes, reproduce algunas de aquellas expresiones más rudimentarias. Esto vale particularmente respecto a los sermones incluidos en los capítulos uno al trece: ni son discursos taquigrafiados ni puras invenciones del autor, sino, más bien, presentaciones esquemáticas de lo que solía ser la predicación apostólica en circunstancias parecidas a las descritas en la narración, que, por lo demás, son de todo punto verosímiles.

Los resultados de análisis verificados por exegetas competentes pueden resumirse en estas dos líneas: en Actos se refleja una cristología primitiva que afirma la exaltación de Jesús como Cristo y Señor, con perspectiva a su futura parusía. Ni sólo entronización en el presente, ni sólo manifestación de poder en el porvenir; sino ambas enlazadas en la fe del Resucitado-exaltado, que consumará su obra de salvación en un futuro de fecha indefinida, pero ejerce ya en el tiempo actual una actividad salvífica, como lo muestran especialmente la efusión del Espíritu sobre la comunidad de los creyentes y la vitalidad de la Iglesia. Se aplica al Jesús muerto en la cruz y resucitado por Dios el concepto de Mesías en el sentido pleno, depurado de las esperanzas judaicas: el del Rey-Salvador escatológico que en nombre de Dios establece y rige su reino. Solamente se corrige un punto: el establecimiento del reino no se reserva únicamente para el eón por venir, sino que se adelanta al momento presente, puesto que ya desde ahora el Espíritu del Mesías se difunde sobre los que le reconocen y confiesan.

Este modo de presentar la persona de Jesús podemos denominarlo «esquema prospectivo»; afirma la entronización ac-

tual de Jesús, que exige como consecuencia necesaria su manifestación gloriosa futura. La consideración retrospectiva se reduce prácticamente a la identificación del Cristo glorificado con el Jesús de la vida pública y de la pasión.

Leamos algunos textos. «Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Act 2,36). «Jesucristo el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis, a quien Dios ha resucitado de los muertos» (Act 4,10). «Dios ha cumplido así lo que por boca de los profetas había pronunciado acerca de los padecimientos de Cristo... Cuando el Señor (Dios-Padre) haga venir los tiempos de la consolación y envíe a Jesús, el Cristo que os está predestinado; al cual deben recoger los cielos hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas» (Act 3,18-21).

Estas últimas frases, de fuerte sabor apocalíptico, no excluyen una exaltación actual, previa a la parusía; más exacto es decir que la incluyen. Jesús no había sido arrebatado a los cielos como Elías, a quien su discípulo y sucesor, Eliseo, «no vio más» después de su rapto (2 Re 2,12); al contrario, Pedro y los otros apóstoles habían «visto al Señor» después de su resurrección; por eso están persuadidos de que «Dios le ha establecido como Jefe y Salvador, para otorgar a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados», ya desde el presente (Act 5,30-31): posee dignidad mesiánica y ejerce acción salvífica desde ahora, que culminará en la consolación y restauración final.

Hemos citado párrafos de los discursos de Pedro; pero la misma idea de exaltación presente encontramos en el discurso de Pablo en Antioquía (Act 13,16-41). La frase más significativa a nuestro propósito es la siguiente: «la promesa hecha a los padres... Dios la cumplió resucitando a Jesús, según lo que está escrito en el salmo segundo: Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» (Act 13,32-33). El versículo del salmo citado está, sin duda, relacionado con la profecía de Natán al rey David sobre su descendiente: allí dice Yahvé: «yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo» (2 Sam 7, 14; cf. 1 Par 17,13). El pensamiento que aquí se trasluce es el de la entronización mesiánica de Jesús en virtud de su resurrección.

Para enunciar la misma idea se acude también al salmo 110. Lo cita Pedro en su primer sermón (Act 2,34-35); según Marcos, Jesús lo había aprovechado como pregunta insinuante en una de sus últimas discusiones (Mc 12,35-37 par.), y a él

había aludido en su respuesta ante el sanedrín (Mc 14,62), en un texto de carácter muy primitivo.

Como conclusión podemos decir que en Actos se manifiesta una cristología antigua de entronización actual y de parusía futura, de majestad mesiánica obtenida por la resurrección y de manifestación gloriosa reservada para los tiempos de la restauración final; y notamos el acento soteriológico de esta exaltación de Jesús como «Señor y Cristo», como «Jefe y Salvador», «para el arrepentimiento y el perdón de los pecados», en «la restauración» final.

Al mismo tiempo observamos un primer esfuerzo por interpretar la pasión «según las Escrituras» o, digamos, según el designio de Dios manifestado en las antiguas profecías (Act 2,23; 3,18.21.24). Entre ellas se menciona la referente al Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12; cf. Act 3,13.16; 4,30; 5,31; 8,30-35), cuya aplicación a Cristo veremos repetirse en adelante.

B. *La cristología de los himnos litúrgicos antiguos.*—La cristología que acabamos de pergeñar aparece también en las fórmulas litúrgicas antiguas. Su presencia en los escritos posteriores se advierte en que se destacan del contexto inmediato, sea por su vocabulario o ritmo peculiar, sea por su mismo arcaísmo.

Era natural que en la ceremonia del bautismo y en los ágapes de oración y eucaristía se entonasen plegarias e himnos a imitación de la antigua salmodia sinagogal, tomando frases del AT y acomodándolas a la nueva fe en Jesús resucitado y Señor. Este salterio cristiano se iría paulatinamente enriqueciendo; pero algunos de sus cantos más logrados se repetirían con frecuencia en las reuniones litúrgicas. No es, pues, de maravillar que algunas de aquellas aclamaciones y oraciones, lo mismo que algunos relatos y profesiones de fe, se perpetuasen en el lenguaje cristiano y percibamos su eco en los escritos de fecha más reciente.

Un ejemplo clásico es la profesión de fe citada por Pablo en la epístola a los Corintios, de que en su lugar se hablará (1 Cor 15,3-5); y suele admitirse que algunas tradiciones evangélicas tuvieron su estructuración en la liturgia eclesial.

A nuestro propósito hace, ante todo, la exclamación: «Maranatha» (1 Cor 16,22), conservada en su forma aramaica, que delata su cuna en las comunidades de origen judío. Puede interpretarse, ora en sentido indicativo-asertivo: «nuestro Señor viene», o «está para venir», ora en sentido imperativo-deprecatorio: «Señor nuestro, ven». En la conclusión del Apocalipsis

hallamos su equivalencia en griego: «ven, Señor Jesús» (Ap 22, 20). En esta frase brevísima se condensa la misma cristología de exaltación presente y parusía gloriosa que hemos visto en Actos: fe en la dignidad actual del que es «nuestro Señor», y esperanza viva de su «venida» futura (cf. 1 Cor 11,26).

Como citas de himnos primitivos suelen señalarse cuatro textos: dos de época neotestamentaria posterior (1 Pe 3,18; 1 Tim 3,16), dos de autor reconocido y de fecha anterior y más segura (Rom 1,3-4; Flp 2,6-11), que nos remiten al período preliterario. Los cuatro tienen un punto en común: en vez de la mirada prospectiva a la parusía, arrancan retrospectivamente de la vida mortal de Jesucristo, para concluir con su entronización y señorío celeste. Tres de ellos, además, concuerdan en el uso de un binario característico: «carne» y «espíritu». Unas palabras sobre cada uno.

a) «Su hijo, Jesucristo nuestro Señor, nacido del linaje de David según la carne, establecido Hijo de Dios en poder según el Espíritu santificador desde la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,3-4). La presencia de vocablos no-paulinos, en particular el empleo de «carne» y «espíritu» en un sentido distinto del paulino característico, y aun cierta aspereza en la frase—nótese el uso de «Hijo de Dios» dos veces con connotación diversa—, demuestran que tenemos aquí un dístico insertado algo forzadamente en este contexto.

Transpira aquí todavía una cristología ligada al concepto veterotestamentario del Mesías, como la que hemos encontrado en los discursos de los Actos. Su transfondo es el de la profecía de Natán, releída y amplificada en los salmos 2 y 110: allí el Mesías es preconizado como descendiente de David, a quien Dios ha elevado a la dignidad de «hijo» predilecto suyo (cf. 2 Sam 7,14; Sal 2,6-7; 110,1). Estos dos aspectos del mesianismo, descendencia davídica y entronización celeste, se reparten en las dos fases de la existencia de Jesús: su existencia terrena prerresurreccional y su existencia supraterrena posresurreccional. Pero Pablo, al insertar este dístico, ha tenido cuidado de corregir de paso un malentendido que pudiera ocasionar: Jesús, el hijo de David según la carne, exaltado a la dignidad de hijo predilecto de Dios por la fuerza del Espíritu divino, es siempre e invariablemente «Hijo de Dios» (Rom 1,3a).

b) Las epístolas pastorales son posteriores a la de los Romanos, por lo menos, una decena de años. En la primera a Timoteo encontramos también un himno, cuyo comienzo señala el pronombre relativo, sin concordancia con ningún antecedente: «por confesión unánime (o «a todas luces»), grande

es el misterio de la piedad (de la verdad y de la fe, cuyo contenido es Cristo): el cual se hizo manifiesto en la carne, fue justificado (aprobado, exaltado victoriosamente) en el espíritu (o por el Espíritu), ha sido visto por los ángeles, proclamado a las naciones, creído por el mundo, exaltado a la gloria» (1 Tim 3,16).

El ritmo del versículo pone de manifiesto su carácter hímnico. Por los enunciados de los dos últimos dísticos sospechamos que su composición es de un período más avanzado de la propagación del Evangelio. Pero esto no excluye la posibilidad de que para su comienzo se utilizase una fórmula más arcaica.

Su semejanza con el himno anterior salta a la vista, pero se nota también una diferencia: aquél historizaba, éste localiza. Allí se indicaban dos etapas sucesivas, aquí se señalan más bien dos ámbitos donde se desarrolla y continúa la existencia de Jesús: el de «la carne» y el del «espíritu». Tampoco en el resto del versículo hay que buscar una serie cronológica de acontecimientos, sino la idéntica glorificación del Señor en diversos espacios o esferas.

c) En cambio, otro himno, uno de los que parecen provenir de una liturgia bautismal y haber sido incorporados en el contexto de la primera carta de Pedro, presenta más marcadamente aquellos dos modos de existencia como dos etapas de una trayectoria recorrida por Jesucristo: «dado a la muerte según la carne, pero vivificado según el espíritu... Por la resurrección de Jesucristo, que está a la diestra de Dios, después de haber subido al cielo» (1 Pe 3,18.21-22). A la muerte sufrida por nuestros pecados «según la carne» o «en la carne», en su condición de existencia terrena, ha seguido su resurrección, su subida a los cielos, su vivificación «según el espíritu» o en el ámbito de la acción vivificadora de Dios.

d) El cuarto de los himnos se lee en la epístola a los Filipenses (Flp 2,6-11). Se introduce con el pronombre relativo, cuyo antecedente acaba de enunciarse en la frase anterior: «Cristo Jesús». Como en los dos últimos citados, no hay referencia al mesianismo davídico. Tampoco aparece la antítesis «carne-espíritu» que hasta ahora habíamos encontrado. Pero sí se conserva la contraposición entre dos estados o condiciones de existencia sucesivas, y se recalca con fuerza la distancia entre ellos y el paso de la primera a la segunda. Más aún: la consideración retrospectiva al período precedente a la exaltación de Cristo no se ha detenido en la situación terrestre de

Cristo, incluida su muerte—«y muerte de cruz», parece inserción de Pablo—, sino que insinúa una dignidad trascendente, tal vez incluso la preexistencia de aquel que puede reclamar para sí o ya poseía en sí «la forma» o modo de ser propio de Dios; él ha renunciado a ese modo de existencia, a la «doxa» divina, para tomar «la forma de esclavo» humilde y paciente, como el Siervo de Yahvé. Aún no se ha llegado a la fórmula de Juan para enunciar la encarnación del Verbo (Jn 1,14), pero ya se preludia.

La resurrección no se menciona expresamente, porque un himno no tiene que adoptar el lenguaje de la historia; pero, evidentemente, la exaltación o entronización de Jesucristo comporta, como condición para su actividad salvífica de «Señor», su victoria sobre todo poder adverso, incluido también el de la muerte; o bien se expresa la resurrección con otro esquema.

La parusía gloriosa no se nombra. El pensamiento se detiene en el señorío actual de Jesucristo, quien por su obediencia y humillación ha sido «sobre-exaltado» y, «para gloria de Dios», es reconocido y proclamado como «Señor». Esta palabra nos recuerda la aclamación «Maranatha», de que arriba hablamos, y la confesión de fe bautismal que en otro pasaje cita Pablo: «Jesús es el Señor» (Rom 10,9).

C. *Resumen.*—Los pocos datos de la época preliteraria que se rezuman en los escritos del NT, más que una cristología, son una profesión de fe en el Señor Jesús, el descendiente de David, el muerto en la cruz, el exaltado a la dignidad suprema, el Salvador universal y escatológico. Pero ya en esta profesión de fe se entrevén unos gérmenes de cristología: la confesión de Jesús como Mesías encuadra su persona y obra en la historia de la salvación; la mirada retrospectiva a su existencia «según la carne» introduce la reflexión sobre sus reivindicaciones prepascuales; la consideración de su modo de ser «en la forma de Dios» inicia la «cristología descendente», que luego encontraremos. En fin, una galaxia luminosa, pero todavía informe, que poco a poco se irá condensando en constelaciones cada vez más definidas. El punto de partida, anotémoslo de nuevo, es la fe en la resurrección-exaltación de aquel Jesús que había vivido entre los suyos.

3. Presentación del misterio en los evangelios sinópticos

La composición de los evangelios sinópticos, como es sabido, es posterior a la de la mayoría, si no totalidad, de las epístolas paulinas, exceptuando tal vez las pastorales. Sin embargo, de ellos se puede y suele hablar antes que de aquéllas, porque su teología es menos desarrollada o más primitiva que la de Pablo.

Decimos «su teología», porque el análisis de su redacción pone de manifiesto que sus autores no se han contentado con zurcir tradiciones antiguas, sino que se han esforzado por componer obras personales.

Es cierto que se mantienen fieles a la tradición recibida, y de esta fidelidad suya proviene su semejanza en contenido y estructura; pero cada uno de ellos ha organizado el material tradicional según un punto de vista peculiar o ha subrayado las ideas que juzgaba más importantes. Al par que transmiten los datos de la tradición, los interpretan teológicamente; porque, en todo caso, no pretenden ser biografías, sino testimonio y proclamación, «kerygma» y catequesis. Incluso Marcos, desdeñado un tiempo como demasiado ingenuo y desprovisto de preocupaciones ideológicas, es hoy día estimado como teólogo consciente y penetrante, a pesar de su estilo desmañado.

Para descubrir las perspectivas teológicas de cada sinóptico habría quizás que examinar, a través del texto mismo, los elementos copiados simplemente de sus fuentes y los aportados por el evangelista; y tal vez sería menester comenzar por estudiar la cristología de la fuente denominada «Q». Pero este análisis microscópico nos llevaría muy lejos y posiblemente sólo traería resultados discutibles. Una lectura atenta y comparativa de estos tres evangelios es suficiente para hacer percibir su teología particular del misterio de Cristo.

A. *Mateo.*—El lector erudito se sorprenderá de que comencemos por el evangelio de Mateo cuando se reconoce casi unánimemente, no sólo que es posterior a Marcos, sino también que depende en gran parte de él. Con todo, nos decidimos a invertir el orden por una razón: leyendo Marcos nos sentimos alejados de Palestina y del mundo judaico, no obstante las palabras aramaicas intercaladas en la narración y el sabor semítico de su sintaxis; el ambiente de Marcos no es el de una comunidad palestinense, ni siquiera el de una específicamente judeo-cristiana. En cambio, Mateo, aunque redactado después de la toma de Jerusalén y de la dispersión del pueblo, o quizás

precisamente por ello, nos hace respirar todavía una atmósfera judía.

Ante todo, Mateo vive en la tradición del AT: lo cita con doble frecuencia que Marcos, con quien coincide, tal vez por haberlas tomado de él, en una veintena de textos; pero añade por su cuenta otros tantos, la mitad de los cuales no se aducen en el resto del NT. Además Mateo se muestra versado en el estilo y procedimientos rabínicos de discusión y hermenéutica escriturística. En fin, su problemática se mantiene en el terreno del enfrentamiento del cristianismo con el judaísmo.

En efecto—y con esto pasamos a su teología—, Mateo concentra su atención en el que con terminología moderna llamaríamos problema de identidad de la nueva comunidad cristiana, nacida en el seno de la sociedad religiosa judaica. Por eso su evangelio es eminentemente eclesiológico: de hecho, es el único que usa la palabra misma de «Iglesia» (Mt 16,18; 18,17), que tan frecuente era ya, como se ve en los Actos y en el epistolario paulino. La Iglesia, según Mateo, realiza las esperanzas del pueblo israelita, pero superándolas. Entre el pueblo elegido de la antigua alianza y el nuevo pueblo de Dios media un lazo de continuidad discontinua, como la de la meta alcanzada al fin de la carrera o la del grano nacido de la espiga: continuidad porque es realización de lo prometido, y discontinuidad porque es superación de lo preparado.

Pero si la Iglesia es la realización trascendente de Israel, no con la estrechez de una raza, sino con la amplitud de una misión, hay que aceptar que el tiempo de la profecía se ha clausurado para dar paso al reino de Dios, y esto presupone la venida del Mesías que había de establecerlo. Así, la eclesiología de Mateo tiene por base una cristología, cuyo núcleo está constituido por la tesis de la mesianidad de Jesús.

«Jesús el llamado Cristo» o Mesías (Mt 1,16). La afirmación no es exclusiva de Mateo: la hemos encontrado ya en la cristología primitiva y la encontramos también en los otros evangelios; pero Mateo la acentúa más. Basta observar con qué ahínco da a Jesús el título de «Hijo de David» en un número de veces triple al de los otros dos sinópticos. Con él encabeza su evangelio: «genealogía de Jesucristo, hijo de David...» (1,1). En la misma idea insiste en la narración del nacimiento: José, como descendiente de David, es invitado por el ángel a reconocer al Niño nacido de su esposa, la virgen María, como legalmente hijo suyo y así hijo también de David; en su nacimiento virginal Mateo ve cumplida, con creces, una promesa hecha a la casa de David (1,20-23); y en el episodio de los magos que

buscan al recién nacido «Rey de los judíos», cita una profecía dirigida a la dinastía davídica (2,1-7). Luego son los ciegos quienes imploran la misericordia de Jesús invocándole como «Hijo de David» (9,27; 20,30-31 con par.), y más extrañamente la mujer cananea (15,22; Mc 7,25-26 no tiene esa invocación): Mateo insinúa que los milagros de Jesús le muestran como «hijo de David» (12,23). Por fin, en la entrada en Jerusalén, las turbas le vitorean: «Hosanna al Hijo de David» (21,9), y el mismo Jesús defiende la legitimidad de esa aclamación, que repiten hasta los niños (21,15-16; cf. Mc 11,9-10; Lc 19,38; Jn 12,13).

Jesús es, pues, «el Hijo de David», el Mesías. Pero Mateo se esmera por recortar bien el concepto; podemos reducir a cinco las notas con que lo caracteriza.

Primero, no es un mesianismo nacionalista-racial. Israel no queda excluido, pero ha perdido sus prerrogativas exclusivistas; el reino de Dios se establecerá en el mundo, no por mediación del pueblo israelita, sino, diríamos, a sus espaldas. La responsabilidad recae sobre el mismo pueblo, descarriado por sus «escribas y fariseos hipócritas» (23,13.15, etc.).

Es interesante una comparación con el segundo evangelio en este punto. Marcos, como luego veremos, habla de la incomprensión de los discípulos; Mateo pone de relieve la incredulidad del pueblo. En Marcos nos llama la atención «el secreto mesiánico»; en Mateo, «las retiradas» de Jesús señalan el camino hacia la institución de la Iglesia (14,13; 15,21; 16,4-5.13), hasta llegar a la declaración tajante: «yo os digo: el reino de Dios se os quitará a vosotros y se entregará a un pueblo que dé sus frutos» (21,43, sin par.).

Segundo, el mesianismo según Mateo jamás recurre a la violencia. Nunca se podrá parangonar a Jesús con un cabecilla de zelotes o guerrilleros revolucionarios, como los que por aquellos tiempos pululaban en Palestina. Se ha observado que Mateo es el único en recordar la frase de Jesús: «quien a espada mata, a espada muere» (26,52). Y él es también el único que cita por largo como cumplida en Jesús la profecía de Isaías sobre la mansedumbre del Siervo de Yahvé (12,17-21; Is 42,1-4).

Tercero, como consecuencia de lo anterior, el mesianismo de Mateo no es triunfalista, sino todo lo contrario. En esto concuerdan todos los evangelistas: el Mesías sólo entrará en su gloria y en la posesión plena de sus poderes a través del sufrimiento y la muerte ignominiosa de cruz. Así lo anuncia Jesús apenas Pedro ha proclamado su mesianidad (16,16.21-23 par.). El triunfo del Mesías no es intramundano, sino esca-

tológico. A la cruz seguirá la resurrección y entronización, en que es investido por Dios de «todo poder en el cielo y en la tierra» (28,18). Su gloria de Mesías se manifestará, como en cifra, en el juicio sobre aquella ciudad de Jerusalén que le había rechazado, y en toda su magnificencia, al fin de los tiempos, en el juicio sobre todo los pueblos (c.24-25; sobre todo, 25,31-46, sin par.).

Cuarto, el mesianismo de Jesús es supramundano: el hijo de David es también Hijo de Dios. Mateo ha incluido esta profesión de fe en la confesión de Pedro, adelantando a aquel momento una inteligencia de la divinidad de Cristo que los apóstoles alcanzaron sólo después de su resurrección: «respondió Simón Pedro: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (16,16; cf. Mc 8,29; Lc 9,20). La afirmación del mesianismo de Jesús desemboca en la fe de su divinidad. Porque Cristo mismo es el centro del misterio revelado por Dios a los sencillos de corazón: el misterio del «Hijo» en reciprocidad de conocimiento inmediato y de intimidad con «el Padre» (11,25-27; Lc 10,21-22).

Mateo entronca así, sin poderse decir que se deriva de ella, con la cristología esbozada en el himno utilizado por Pablo en el encabezamiento de la epístola a los Romanos (Rom 1,3-4); pero, naturalmente, la ha amplificado y orquestado.

Quinto, el mesianismo de Jesús es, según Mateo, el de la presencia de Dios entre los hombres. Con una «inclusión» [3] no dudosa, Mateo cita al principio de su evangelio la profecía del Emmanuel, que traducido significa: «Dios está con nosotros» (1,23); y, después de recordar la presencia de Cristo entre los que en su nombre se aúnan (18,20) y su identificación con «sus hermanos», «los pequeños» (25,40-45), concluye con la promesa de la presencia perenne de Jesús en su Iglesia: «estaré con vosotros» (28,20). Mateo, anticipando esta presencia gloriosa de Cristo, ha pintado en su evangelio la figura del Jesús histórico con los rasgos hieráticos del *Pantocrator*, del Señor escatológico, presente y actuante en su Iglesia.

B. *Marcos*.—El que en nuestras biblias ocupa el segundo lugar entre los evangelios es, de hecho, en la opinión casi unánime de los especialistas, el más antiguo de todos; su autor

[3] «Inclusión» es el procedimiento literario de encuadrar el desarrollo más o menos extenso de una idea mediante la repetición de una frase idéntica o similar al principio y al fin. Un ejemplo tomado del mismo Mateo es 4,23 y 9,35. Los capítulos encerrados por la inclusión han expuesto el tema enunciado en la cláusula: «predicaba el evangelio y curaba toda enfermedad»: enseñanza (c.5-7) y milagros (c.8-9).

fue el creador de este nuevo género literario que denominamos, como él lo hizo: «evangelio de Jesucristo» (1,1).

Evangelio de Jesucristo en el doble sentido de que lo predicó Jesucristo y de que tiene por objeto al mismo Jesucristo. La buena nueva pregonada por él es inseparable de su persona. Marcos muestra más interés por la persona y acción de Jesús que por su doctrina; y la exhortación puesta en sus labios a «creer en el evangelio» porque «el reino de Dios está a la mano» (1,15), habrá que interpretarla en la mente del evangelista como una llamada urgente a creer en Jesucristo: él es «el evangelio» como él es «el reino» («autobasileía», que diría Orígenes).

Pero la persona de Jesús, al igual que el reino, es un misterio y, como tal, «para los de fuera es un enigma» sólo aceptable por aquellos «a quienes es dado» conocerlo por revelación (4,11). La revelación de Jesús, lo mismo que la del reino, se otorga progresivamente: primero, «en parábolas»; luego, a los que la han aceptado en la penumbra, se les manifiesta con claridad; «porque al que tiene, se le da más; y al que no tiene, se le quita aun lo que tiene» (4,25). El misterio es, en cierto sentido, una paradoja. Pablo dirá que es «escándalo y absurdo» en su aspecto exterior, pero en sí mismo «poder y sabiduría de Dios», perceptibles al creyente (1 Cor 1,23-24). Esta idea se ve ilustrada en el evangelio de Marcos, particularmente con los títulos de Cristo que preferentemente emplea.

En Marcos no advertimos aquella insistencia en los claramente mesiánicos, como el de «hijo de David», que veíamos en Mateo; cierto que el transfondo mesiánico no se ignora, ya que constituía el marco ideológico e histórico de las reivindicaciones de Jesús; pero no se pone ahí el acento.

En cambio, no se puede menos de advertir el relieve dado por Marcos al título de «Hijo de Dios». Lo leemos ya en el mismo epígrafe, según la lectura más probable: «evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (1,1). Luego es dos veces la voz del Padre, que reconoce a Jesús como «Hijo amado» o único (1,11; 9,17). Finalmente, al pie de la cruz, la confesión del centurión lleva la paradoja al extremo de proclamar al crucificado como «verdaderamente Hijo de Dios» (15,39).

Lo curioso es que este título se ponga también en boca de los endemoniados (3,11; 5,7). Es lógico que, según Marcos, Jesús no quisiese aceptar ese testimonio; pero sospechamos que Marcos quiere, con todo, recordarnos a lo largo de su evangelio que Jesucristo es verdaderamente Hijo de Dios, puesto que posee poderes estrictamente divinos: dominio plenamente universal sobre toda la creación, aun sobre aquellas fuerzas que el hombre no puede subyugar.

En Cristo obra un poder que excita el estupor y temor del hombre ante lo divino (1,27; 4,41; 5,15; 6,50-51). Al dejar sin respuesta aquella pregunta de los espectadores después de la tormenta apaciguada: «¿quién es éste a quien los vientos y el mar obedecen?» (4,41), Marcos parece sugerirnos la única aceptable: «verdaderamente es Hijo de Dios».

Jesucristo es, sí, Hijo de Dios, pero en la paradoja de la humillación y del sufrimiento. Este es un misterio profundo, cuya inteligencia sólo alcanzaron los apóstoles cuando contemplaron al Señor resucitado; porque antes, aunque le seguían fielmente, ni siquiera «los doce» (3,14) habían sido capaces de comprender ni sus parábolas, ni su persona ni, mucho menos, su camino; «sus corazones estaban entorpecidos» (4,13; 6,52; 7,18; 8,17.21.33; 9,32).

El misterio del Hijo de Dios muerto en la cruz lo expresa Marcos con otro título muy frecuente en su evangelio: el de «hijo del hombre». Con éste, como es sabido, se designa al Cristo glorioso y juez escatológico (8,38; 13,26; 14,62), y al Jesús de la vida pública que tiene poder y autoridad de nivel divino para perdonar pecados y declarar o rescindir la ley del sábado (2,10.18); pero con él también se señala la trayectoria de humillación y muerte. Marcos no es el único en emplearlo con esta significación, pero sí es quien le da más énfasis (8,31; 9,9. 12.31; 10,33.45; 14,21.41). Los pasajes referentes se agrupan en la segunda parte del evangelio, donde Marcos va escalonando *in crescendo* las profecías de la pasión; profecías que terminan con el prenuncio de la resurrección, enlazando la derrota de la cruz con la gloria del trono a la diestra de Dios (14,62).

Este es en resumen el misterio que Marcos se esfuerza por hacernos comprender. Por ser misterio es también un secreto. Se ha escrito mucho sobre este «secreto mesiánico» en Marcos, y se discute si es una construcción teológica suya o un dato histórico, o tal vez ambas cosas: un dato de la vida pública de Jesús transformado en teologúmeno o axioma teológico. Dejamos a la exégesis la clarificación de este punto; aquí nos basta con consignarlo. Se trata del silencio que, según Marcos, imponía Jesús acerca de lo que pudiera poner de manifiesto su persona (v.gr., 1,43-45; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26). Sin poderse dar una interpretación válida para todos los casos, quizás la más acertada sería la que el mismo Marcos parece insinuarnos en aquel encargo de Jesús a los tres discípulos testigos de la transfiguración, de esperar para descubrirlo «hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos» (9,9).

La teologia de Marcos es retrospectiva, en cuanto que presenta el misterio de Cristo, su dignidad trascendente, real aunque latente, ya desde la fase de la vida terrestre de Jesus Esto la emparenta con la teologia del himno de la epistola a los Filipenses que antes estudiamos Si Marcos no retrocede hasta el punto de la preexistencia de Jesucristo, si afirma que, aunque oculto y en secreto, el es «el Hijo de Dios» que expira en la cruz, «el hijo amado», «el heredero» que «el señor de la viña» envia al fin, y a quien los viñadores rebeldes «prendieron, mataron y echaron fuera de la viña», pero que, por contraste, se convierte en «piedra angular» del nuevo templo de Dios La parabola no necesito interpretacion ni para sus primeros oyentes (12,1 12) Marcos nos ha enseñado a reconocer en el Jesus de los milagros y de la cruz al Hijo del hombre que es tambien el Hijo de Dios

C *Lucas* —Lucas es un pensador y escritor notable, por que sabe rejuvenecer material antiguo con perspectivas nuevas y combinar la fidelidad a la tradicion primigenia de origen judaico con la apertura a la mentalidad distinta del mundo helenico Es un hombre de cultura griega que ha repensado la fe en categorias griegas y la presenta a lectores griegos, porque la salvacion traida por Jesus y su Evangelio, como dira Pablo, se destina a todo creyente, al judio lo mismo que al heleno (Rom 1,16)

El Jesus que dibuja Lucas es el mismo que describen Mateo y Marcos, y, sin embargo, no puede confundirse con el

> Lucas aprovecha una fuente primitiva, comun tambien a Mateo, anade datos de otras propias y, sobre todo, da a todo el conjunto una fisonomia caracteristica No faltan en Lucas los conceptos veterotestamentarios que sirvieron desde el principio para exponer la persona y la obra de Jesucristo, ni las formulas y titulos acostumbrados descendencia davidica, mesianismo, reino de Dios, hijo del hombre, etc Pero Lucas los comenta con otros mas inteligibles y mas atrayentes para el gran publico del mundo entero o de la «oikoumene» (termino familiar a Lucas 2,1, 4,5, 21,26, Act 19,27, 24,5) Bajo este aspecto, Lucas es mas humano y mas universal

Jesús es para Lucas, en primer termino, «el Salvador» Si el verbo «salvar»[a] lo emplean casi por igual los tres sinopticos, Lucas es el unico en utilizar los sustantivos de la misma raiz «salvador» y «salvacion»[b] con la peculiaridad, ademas, de con-

[a] σωζειν
[b] σωτηρ, σωτηρια, σωτηριον

siderar esta como una realidad eternamente presente en el dia de «hoy» en ese «hoy» en que los oidos del corazon se abren para recibir la palabra de Dios (cf 2,11, 4,21, 19,9, 23,43) Necesitados de salvacion son especialmente los pobres, los afligidos, los marginados, que son, mas que nadie, los pecadores Se ha apellidado el evangelio de Lucas «evangelio de la pobreza» voluntariamente aceptada, «evangelio de las conversiones y del perdon», «evangelio de la salvacion universal» Bastara con recordar algunos pasajes las bienaventuranzas (6,20-23, par Mt 5,3-12), con su reverso de maldiciones (6,24-26 sin par), el hijo unico de la viuda de Nain (7,11-15), las parabolas del samaritano (10,25 37), del rico epulon y el pobre Lazaro (16,19-31), del fariseo y el publicano (18,9-14) y del hijo prodigo (15,11-32), el perdon de la mujer pecadora (7,36-49) y el del ladron arrepentido (23,39 43), y, finalmente, la oracion por los que le crucifican (23,34) Realmente, «toda carne (todo hombre) vera la salvacion de Dios» (3,6) Notese que todos estos pasajes no tienen paralelos en los otros evangelios

Pero la salvacion no es solo liberacion de la seduccion del, dolor y del pecado, sino, positivamente, la concesion de bendiciones divinas Y entre ellas la mayor y la que todas las compendia «el Padre dara a los que se lo pidan» un regalo mejor que todos «los dones buenos que un padre, a pesar de ser malo, sabe dar a sus hijos» «el Espiritu Santo» (11,13) En los Actos mostrara Lucas la efusion del Espiritu sobre la Iglesia, de modo que ese libro pueda denominarse «el evangelio del Espiritu Santo» Pero ya en su «primer libro» (cf Act 1,1) habia descrito la intervencion del Espiritu en toda la actividad de Jesus, porque en el se cumplia eminentemente la profecia de Isaias sobre el Siervo de Yahve «el Espiritu del Señor sobre mi, por lo cual me ha ungido y me ha enviado a evangelizar a los pobres, a pregonar a los cautivos la amnistia, a los ciegos la recuperacion de la vista, a soltar en libertad a los oprimidos, a promulgar el año jubilar del Señor» (4,17 19) El Espiritu que el posee nos lo dara como fruto de su resurreccion, el mismo lo anuncia a sus discipulos como la dadiva que les otorgara su Padre, como la promesa que el mismo va a cumplir (24,49, Act 1,8) La cristologia de Lucas es pneumatologica

La obra salvifica de Jesucristo toma en Lucas tres aspectos Primero, el profetico de la predicacion Quizas Lucas insiste mas que los otros sinopticos en esta faceta del ministerio de Jesus Véanse los textos que el ha recogido de la tradicion si-

nóptica (v gr , 9,8 19, 11,49, 13,34) y los que ha tomado de sus propias fuentes (v gr , 7,16 39, 13,33, 24,19) Segundo, el que nos atreveríamos a llamar sacerdotal el de la oracion de intercesion por la Iglesia (cf 6,12, 9,18, 22,32, 23,34), aunque no todas las oraciones a que se hace referencia puedan inscribirse con esta rubrica (v gr , 3,21, 9,28, 23,46) Tercero, el señorial Lucas emplea el titulo de Señor aplicandolo a Jesus en el curso de la narracion (v gr , 7,13, 10,1, 13,15, 17,5-6, todos sin par), ya el angel le habia anunciado a los pastores como «el Salvador, que es el Cristo Señor» (2,11) Si es mas parco en atribuir a Jesus el titulo de «Hijo de Dios», no es que no lo reconozca (cf 2, 31 35), su silencio deberá explicarse por otros motivos, en todo caso, lo de menos es el título, que Lucas sabe suplir con otros equivalentes

Omitimos otros elementos de su teologia que tendremos ocasion de explicar a su tiempo Los aqui delineados creemos que son suficientes para darnos una idea de la cristologia de Lucas y hacernos ver los puntos de coincidencia con las de Mateo y Marcos, asi como las diferencias de acento o énfasis *

4. Elaboración del misterio en las epístolas paulinas

Aunque el punto de apoyo sea igual e invariablemente la fe en el Señor glorificado, las epistolas paulinas se distancian de los evangelios, no solo por el genero literario, sino, mas aun, por el interes teologico Para los que habian convivido con Jesus «desde el bautismo de Juan» era connatural la reflexion retrospectiva sobre las palabras y acciones del Maestro admirado y querido, a quien Dios habia exaltado a su diestra De esta reflexion sobre recuerdos aun vivos nacieron los evange

* Nota —Al esbozar aqui la teologia de los sinopticos, no hemos tocado la cuestion de su historicidad El tema ha sido expuesto amplia y detallada mente en otro volumen de esta serie [4] Alli se han declarado los fundamentos de credibilidad historica de los evangelios y se han senalado tambien los li mites de esa historicidad los evangelios no son biografias al modo moderno, sus relatos no son reportajes periodisticos y los discursos de Jesus no habian sido estenografiados Cuando en adelante citemos las narraciones de los evangelios o las palabras de Jesus que ellos nos transmiten, entendemos su historicidad en este sentido de veracidad en cuanto al nucleo, no en cuanto al pormenor Donde la materia requiera mas precision, cuidaremos de estudiar el caso

[4] Cf X Leon Dufour *Les evangiles et l histoire de Jesus* Trad esp *Los evangelios y la historia de Jesus* (Bar [2]1967) Jose Caba, *De los evangelios al Jesus historico* (BAC 317, 1971) K Kertelge, *Ruckfrage nach Jesus* Q Dis 63 (1974), H Schurmann *Zur aktuellen Situation der Leben Jesu Forschung* GLeb 46 (1973) 300 310

lios, donde la vida terrestre de Jesús se considera como el camino hacia su resurreccion y como la manifestacion anticipada, si bien misteriosa, de su poder de Señor. Pablo, en cambio, no le habia seguido durante su vida, su primer contacto personal tuvo lugar años después, y precisamente con el Jesús glorificado, con «el Señor»

No es que ignore totalmente las enseñanzas del Jesus de la vida publica, a las que se remite explicita o implicitamente en varias ocasiones [5], con todo, estas son noticias que el ha recibido de la tradicion dentro de la Iglesia (cf 1 Cor 11, 23), no experiencias personales, por eso no es de maravillar que tengan menos relieve en sus escritos Hasta su experiencia a las puertas de Damasco, lo que Saulo sabia sobre Jesus se reducia, como es facil de imaginar, a los datos recogidos e interpretados por la opinion oficial del farisaismo jerosolimitano que Jesus de Nazaret habia sido un pseudoprofeta con pretensiones mesianicas extravagantes, que habia menospreciado la ley y blasfemado del templo, y que por ello habia sido condenado al suplicio de la cruz El mismo habia oido predicar semejantes ideas a los que, como un Esteban, se profesaban seguidores del llamado Cristo Mas tarde, Pablo calificara de «carnal» este conocimiento suyo de Cristo, puesto que no estaba iluminado por el Espiritu de Dios (cf 2 Cor 5,16)

Pero asi pensaba el cuando inesperadamente salio a su encuentro Jesus en su gloria de Señor No tenemos aqui que analizar esta experiencia, sino unicamente senalar como ella, a la par que transforma el corazon de Saulo, rompe el cauce a la teología de Pablo Porque aquella «revelacion» subitanea del Señor perseguido a Saulo su perseguidor (cf Gal 1,12) contiene en germen toda una teologia de la salvacion Alli se patentizo la gratuidad absoluta del beneficio de la vocacion y justificacion, no logrado por los esfuerzos del que trabaja por alcanzarla, sino otorgado generosamente por la bondad de Dios, que se apiada (cf Rom 9,16) Y alli se abrio un horizonte insospechado hacia una cristosoteriologia, cuyo eje sera la muerte resurreccion de Jesus, porque se ha manifestado como Señor aquel Jesus que, segun la ley, era maldito por haber sido suspendido en un patibulo (cf Gal 3,13)

El pensamiento de Pablo queda como obsesionado por esta paradoja «el Señor de la gloria crucificado» (cf 1 Cor 2,8)

A. *El Señor de la gloria* —Comencemos por enumerar los titulos con que designa a Jesucristo

[5] Cf 1 Tes 4,15, 1 Cor 7,10 25 11,23, y la referencia a un dicho del Señor no consignado en los evangelios, citado por Pablo (Act 20,35)

El que Pablo considera como más característico, propio y exclusivo, es el título de «Señor». No lo ha inventado él, sino lo ha recibido de la tradición antigua palestinense, donde ya lo hemos encontrado en las invocaciones e himnos litúrgicos y en las fórmulas de fe (cf. 1 Cor 16,22; Flp 2,6-11; Rom 10,9; Col 2,6: «recibisteis—por tradición que entronca con los apóstoles—a Cristo Jesús como Señor»); pero es posible que la insistencia en su empleo obedezca al deseo de contraponerle a los que en el mundo helenístico se denominaban abusivamente «señores»; «porque, aunque (en el politeísmo pagano) haya muchos a quienes se llama dioses, sea en el cielo o en la tierra, ya que (según ellos) hay muchos dioses (en el cielo) y muchos señores (u hombres divinizados en la tierra), para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien nosotros somos, y un único Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y también nosotros» (1 Cor 8,5-6). Tan propio de Jesucristo es este título, que Pablo ni siquiera lo aplica a Dios-Padre, excepto en las citas del AT, donde, en la traducción griega corriente, la palabra «Señor» sustituía al nombre inefable de Yahvé (v.gr., Rom 4,8; 9,28.29; 11,3.34; 15,11; 1 Cor 3,20; 10,26; 2 Cor 6,18; 8,21).

La transposición misma de un título divino para apropiárselo a Jesucristo muestra que para Pablo Jesucristo posee una dignidad igual en todo a la de Dios, el Padre. Pablo no titubea en adoptar como suya la cristología del himno que adaptaba a Jesucristo la adoración universal, reservada al mismo Yahvé (Flp 2,10; cf. Is 45,23). La confesión de Jesús como Señor es para Pablo el contenido básico de la fe cristiana (Rom 10,9) y el criterio inequívoco para discernir la moción del Espíritu Santo (1 Cor 12,3); él no proclama otro evangelio que el de que Jesucristo es Señor (2 Cor 4,5).

Pero el título de Señor, aunque implica la divinidad de Jesucristo, más que a la dignidad óntica o estática, apunta a la conexión histórica y a la acción salvífica. La conexión histórica resalta en el citado himno, donde la fase final de señorío se distingue de la etapa precedente de servidumbre (Flp 2,7-11). Pablo admite sin reserva esta concepción, y aun la recalca intercalando el inciso de la «muerte de cruz» (v.8), pero insiste más en la eficacia salvífica de la acción del Señor, que culmina en su parusía.

En la parusía del Señor pone Pablo el acento en sus primeras epístolas, las escritas a la iglesia de Tesalónica. El cristiano ha sido llamado precisamente a «la esperanza de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tes 1,3), que no nos permite entristecernos «como

los demás que no tienen esperanza» (1 Tes 4,13); porque «nuestro Señor Jesucristo y el Dios y Padre nuestro nos da la consolación eterna y la esperanza dichosa» (2 Tes 2,16). El mismo Pablo llama a aquellos neófitos suyos «mi esperanza, mi gloria, mi corona ante el Señor Jesús en su parusía» (1 Tes 2,19). La parusía es nuestra esperanza, porque comporta la resurrección de los muertos y la transformación de los que hasta entonces sobrevivan (1 Tes 4,15-17), subitánea (1 Tes 5,2), aunque no inminente (2 Tes 2,2).

En las epístolas posteriores, si bien no olvida la parusía ni «el día del Señor» (1 Cor 1,7-8; 2 Cor 1,14; Flp 1,6; 2,16), Pablo se siente más atraído a la contemplación de la actividad presente de Jesucristo en su Iglesia y, a través de ella, en el mundo. Porque, si bien Jesucristo es «el Señor» en una forma absoluta, es particularmente «Señor nuestro»: fórmula empleada cerca de cincuenta veces en el epistolario paulino.

«Señor nuestro»: no sólo en cuanto que le pertenecemos en vida y muerte (Rom 14,8-9; 1 Tes 5,9-10), sino también en cuanto que él está presente en la comunidad cristiana con presencia actuosa. Porque la labor de evangelización es «la obra del Señor» (1 Cor 16,10), quien dirige los pasos de los predicadores (1 Cor 4,19) y les da poder para edificación de la Iglesia (2 Cor 10,8; 13,10). El Señor es el que reparte los estados y los ministerios (1 Cor 7,17.22; 3,5; 12,5). Pero donde la presencia actual del Señor se realiza de una manera única es en la liturgia eucarística de «la cena del Señor» (1 Cor 10,21), celebrada en las iglesias en conformidad con una tradición derivada «del Señor» y según el mismo rito con que él celebró su última cena «en la noche en que fue entregado»; en esa «cena del Señor», comiendo el pan y bebiendo el cáliz del Señor, participamos «del cuerpo y de la sangre del Señor». Por eso el Señor mismo es el que castiga a los indignos para que se corrijan (1 Cor 11, 20-32). Por tanto, nos exhortará Pablo: «no tentemos al Señor», presente y operante en su Iglesia (1 Cor 10,9).

La esperanza de Pablo se apoya en la fidelidad de Dios, por quien hemos sido llamados «a la comunión con su Hijo, Jesucristo, nuestro Señor»: a los que esperamos «la manifestación de nuestro Señor Jesucristo», él nos dará fortaleza para permanecer irreprochables hasta «el día de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 1,7-9). Porque llegará, sí, el día de «la victoria por nuestro Señor Jesucristo»: hasta ese día debemos mantenernos firmes «progresando incesantemente en la obra del Señor», que es también nuestra santificación (1 Cor 15,58).

Entretanto «es necesario que él reine, hasta que haya puesto bajo sus pies a todos sus enemigos» (1 Cor 15,25).

El reino escatológico de los evangelios sinópticos corresponde en Pablo a la consumación eterna, donde Dios será «todo en todos» (1 Cor 15,28), mientras que el reinado de Cristo se concentra en su señorío sobre la Iglesia, por medio de la cual el Señor debe ir conquistando las fuerzas del mal, hasta que él mismo subyugue en nosotros al último enemigo, la muerte; entonces él entregará el reino a Dios su Padre (1 Cor 15,24-28).

La presencia activa del Señor en su Iglesia hace que tengan valor en el momento presente las enseñanzas impartidas por Jesús durante los años de su vida terrestre: son «palabra del Señor»; porque el que entonces las pronunció es ahora el Señor que dirige, rige y juzga a su Iglesia (cf. 1 Cor 7,10; 9,14; 14,37; 1 Tes 4,2; Rom 14,4-14). Se diría que su señorío presente tiene efecto retroactivo, dando vigencia perenne a las enseñanzas de Jesús en el pasado, o, mejor tal vez, que la entronización de Jesús como Señor ha eternizado las palabras que pronunció haciéndolas perpetuamente presentes.

El estilo de Pablo llega a hacerse monótono a fuerza de repetir la frase: «Jesucristo nuestro Señor». Baste como ejemplo la primera perícopa de la carta a los Romanos, donde esa fórmula clausura sus dos períodos (Rom 1,4.7). Esta monotonía nos hace ver qué grabada estaba la idea en el corazón de Pablo.

Frente al de «Señor», el apelativo de «Cristo» ha perdido casi totalmente su fuerza de título honorífico, convirtiéndose en nombre propio en sustitución o en combinación con el de Jesús: «Jesús Cristo» o, con más frecuencia en las epístolas posteriores: «Cristo Jesús». Dicho de otro modo: el término «Cristo» ha pasado a ser sujeto en vez de predicado. En lugar de la fórmula que leemos en los sinópticos: «Tú (Jesús) eres el Cristo» (Mc 8,29 par.), en Pablo encontramos ésta: «Jesús Cristo—o simplemente: Jesús—es el Señor» (Rom 10,9; 1 Cor 12,3; Flp 2,11). En todo caso, Pablo, aunque no desconozca, ni mucho menos niegue, la mesianidad de Jesús (v.gr., Rom 9,5), no pone empeño en demostrarla ni en explicarla; o tal vez diríamos más exactamente: de la idea de Mesías retiene la de su poder salvífico, pero en vez de enunciarla con el título mismo de Mesías o Cristo, lo hace con el de Señor que reina en su Iglesia hasta consumar la salvación escatológica.

Esta pérdida semántica se compensa muy crecidamente con una ganancia ideológica: «Cristo» es para Pablo una palabra casi mágica que cristaliza toda la teología riquísima de nuestra comunión con el Señor Jesús. No nos corresponde aquí la exposición detallada de este tema; pero no podemos menos de indicar algunos extremos.

Es conocida la concepción de la Iglesia como «Cuerpo de Cristo», con todo el alcance de unión vital—en cierto sentido, física—, con la personalidad individual de Jesús muerto en la cruz y glorificado en los cielos (1 Cor 12,12-27; Ef 1,22-23; 4,4.15-16; 5,23.29-30; Col 1,18.24; cf. 1 Cor 6,15; 10,16-17).

De la idea de esta unión del cristiano como miembro con Cristo como cabeza dentro del Cuerpo de Cristo se derivan tres expresiones características en el epistolario paulino. Una es: «hacia Cristo» [c]: creemos en Cristo, con un movimiento de entrega a él, y nos bautizamos en Cristo o en su nombre, incorporándonos a él (Gál 2,16; Rom 6,3; Gál 3,27; cf. 1 Cor 1,9). Otra es: «con Cristo» [d], de donde se pasa a la formación de verbos compuestos con el prefijo «con-» [e]: «hemos muerto con Cristo», o mejor: hemos sido «con-crucificados», «con-sepultados», «con-resucitados», «con-vivificados», «co-asentados en los cielos», «con-glorificados» y constituidos «co-herederos» con Cristo; en una palabra: «com-plantados» y «con-figurados» plenamente con él, de manera que la esencia y el deber primordial de la vida cristiana es: «consufrir» y «con-vivir» con Cristo (Rom 6,4-8; 8,17.29; Gál 2,19;Ef 2,5-6; Flp 3,10; Col 2,12-13; 3,1; cf. 2 Tim 2,11). Observemos a propósito cómo Pablo concentra en el misterio pascual de la muerte-resurrección de Jesucristo el sentido soteriológico de su vida.

En fin, las más frecuentes con mucho son las fórmulas: «en el Señor» y «en Cristo», o «en Cristo Jesús» [f]. La primera se emplea generalmente en referencia al influjo del Señor glorificado respecto de la actividad misionera del Apóstol y sus colaboradores o de la conducta moral de los cristianos; es la fórmula para saludos y exhortaciones (v.gr., Rom 16,3.12.22; 1 Cor 7,22.39; 9,1-2; 15,58; 16,19; 2 Cor 2,12; Ef 4,17; 6,21; Flp 2,19.24; 1 Tes 4,1). La segunda sirve para expresar la unión

[c] εἰς Χριστόν.

[d] συν Χριστῷ.

[e] συν, σύμφυτος, σύσσωμος, σύμμορφος· συμμορφίζεσθαι, συμπάσχειν, συνεσταυροῦσθαι, συναποθνῄσκειν, συνθάπτεσθαι, συνεγείρειν, συζῆν, συζωοποιεῖν, συδοξάσεσθαι, συσχηματίζεσθαι, συγκαθίζειν, συγκληρόνομος.

[f] ἐν Χριστῷ, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

íntima vital del cristiano con Jesucristo (v.gr., Rom 6,11.23; 8,1; 12,5; 1 Cor 1,2.4-5; 15,18.22; 2 Cor 5,17; Gál 3,28; 5,6; Ef 1,1-13; 2,6-7.12-21; 3,6; Flp 1,1; 2,5; 4,7; Col 2,6-7.10-12); otras veces, empero, su sentido puede ser causal o instrumental («por medio de»; v.gr., Rom 3,24; 2 Cor 5,19; Gál 2,17; Ef 2,10; 4,32; Col 1,14). Por razón de esta unión vital con Cristo, el cristiano es «de Cristo», no solamente con relación de sumisión y pertenencia, sino de incorporación, como miembro del Cuerpo de Cristo (v.gr., 1 Cor 3,23; 2 Cor 10,7; Gál 3,28-29; 5,24).

La incorporación del cristiano en Cristo implica recíprocamente la presencia y vida de Cristo en el cristiano (Rom 8, 10; 2 Cor 3,15; Ef 3,17; Col 1,27), hasta aquella experiencia de Pablo: «ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí, pues mi vida mortal la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a la muerte por mí» (Gál 2,20). Experiencia mística individual de Pablo; pero, no hay que olvidarlo, experiencia de sentido salvífico y de dimensión eclesial; porque es la Iglesia toda la que está en Cristo.

Comparada con la profusión de los títulos de «Señor» y «Cristo», quizás llame la atención la parquedad en el empleo del de «Hijo de Dios».

Es curioso que en Actos esta expresión sólo aparece en conexión con Pablo (9,20 como tema de su predicación; 13, 33 como cita aplicada por él a Jesucristo); y notable también que el mismo Pablo la ponga en relación con la aparición de Damasco (Gál 1,16). Pero él la ha tomado de la tradición primitiva, donde, como hemos visto, se afirmaba con ella la entronización de Cristo: en este contexto el título significa únicamente la elección divina y la investidura de poder para ejecutar la obra de Dios.

Pablo, sin embargo, amplía y profundiza el alcance de la fórmula. Ya observamos cierto contraste entre las dos cláusulas del principio de la epístola a los Romanos: la de «Hijo de Dios en poder», tomada del himno litúrgico antiguo, y la de «su Hijo (de Dios) Jesucristo», puesta en cabeza por Pablo y referida tanto al «nacido del linaje de David» como al «constituido en poder por la resurrección» (Rom 1,3-4). Al hablar, pues, Pablo del «Hijo de Dios», no piensa sólo en su glorificación por la resurrección, sino también en una relación preexistente a su misión al mundo, por razón de la cual él es «su Hijo», «su propio Hijo», enviado por Dios-Padre, que le hizo nacer de mujer y estar sometido a la ley y le ha entregado por nosotros a la muerte (Rom 1,3; 5,10; 8,3.32; Gál 4,4).

Precisamente la relación del Hijo con Dios-Padre explica en la mente de Pablo, a juzgar por el uso que hace de este título, la función salvífica del Hijo como tal: la de hacernos partícipes de su Espíritu que nos infunde el espíritu de filiación (Gál 4,6); la de configurarnos a su imagen para que seamos hijos de Dios por adopción (Rom 8,29), introduciéndonos en su reino y dándonos comunión con él (Col 1,13; 1 Cor 1,9), hasta el día final de su parusía (1 Tes 1,10), cuando el mismo Hijo, en cuanto Hijo, se entregue totalmente a sí mismo, y a nosotros con él, a Dios-Padre, para que Dios sea todo en todo (1 Cor 15,28). Porque «el Hijo de Dios, Jesucristo..., no es 'sí' y 'no', sino 'sí'» única y sencillamente: el sí de Dios a su promesa de salvarnos (2 Cor 1,19-20). Por eso Pablo predica incesantemente «el evangelio de su Hijo (de Dios)» (Rom 1,3) y desea ardientemente que todos lleguemos «al conocimiento del Hijo de Dios» (Ef 4,13), «en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a la muerte por mí» (Gál 2,20).

No perdamos de vista un matiz peculiar de este título: el de la intimidad con Dios-Padre; porque es «el Hijo propio», el Hijo predilecto o, mejor dicho, único, a quien Dios no escatima, como no perdonó Abrahán al hijo único de la promesa divina (Rom 8,32; cf. Gén 22,16): no de otra manera, sino entregando a su propio Hijo, es como se patentizó el amor de Dios a los hombres (cf. Rom 5,8.10). Todo el misterio de Cristo queda arrebolado por la luz de su intimidad con Dios-Padre.

Con el título de «Hijo» se conectan dos ideas: la de la preexistencia de Cristo y la de su superioridad mediadora.

El pensamiento de la preexistencia no era del todo nuevo. La teología rabínica hablaba de una existencia del Mesías precedente a la creación, aunque se entendía más bien como una existencia ideal en la mente de Dios. Según la literatura apocalíptica, el Hijo del hombre gozaba de una existencia celeste, anterior a su aparición en la tierra. Y en los libros sapienciales del AT se dice que la Sabiduría divina cooperó en la creación del mundo, y, por tanto, le precedió con existencia real.

La misma idea apuntaba en himnos cristianos antiguos, como el de la epístola a los Filipenses. Preexistencia se insinúa también en el concepto de Cristo como «enviado», que Pablo enlaza con el título de Hijo (Gál 4,4). Así toda la carrera de Jesucristo se engarza con este título: su existencia eterna y su venida al mundo (Gál 4,4; Rom 1,3), su humillación y su glorificación (Rom 5,10; 8,29.32; 1 Cor 1,9; Gál 1,16) y su parusía (1 Cor 15,28).

La superioridad de la mediación de Cristo sobre toda me-

diación imaginable de otras criaturas, llámense tronos o señoríos, príncipes o potestades, se afirma enérgicamente en el comienzo de la carta a los Colosenses: sólo «el Hijo querido de Dios» es «el primogénito de toda la creación» en cuanto que es «cabeza» y «principio» (Col 1,13-18).

B. *Jesucristo crucificado.*—El Hijo de Dios a quien el Padre no escatimó; el Hijo de Dios que se entregó a la muerte por amor a mí. Pablo no sabe ni quiere predicar otro evangelio sino el de Jesucristo crucificado: la paradoja y el escándalo de la cruz, que no es lícito diluir o desvirtuar (1 Cor 1,17-18. 23-24; 2,2; Gál 5,11); porque es un misterio de Dios, inescrutable según los principios de la sabiduría meramente humana y sólo perceptible con la iluminación del Espíritu de Dios (1 Cor 1,18-25; 2,6-16). Es el misterio que Pablo había aprendido en la antigua tradición: el de la *kénosis* del que poseía por origen la *doxa* divina, pero se humilló y sujetó hasta la muerte —«y muerte de cruz», añadirá Pablo por su cuenta—, y a quien Dios exaltó sobre todas las cosas (Flp 2,6-11). La resurrección explica la paradoja y clarifica el misterio, y por eso es inseparable de la muerte: «Jesucristo, que murió, más aún, que resucitó» (Rom 8,34); «fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado (por su Padre) para nuestra justificación» (Rom 4,24). Pero el escándalo y misterio de la cruz hay que mantenerlos en toda su fuerza paradójica; porque el hombre, y esto lo ha experimentado Pablo en su vida, no se salva en virtud de sus conatos de sabiduría y poder, sino en virtud de su abandono a la sabiduría y al poder de Dios: por la fe con que «creemos en aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús, nuestro Señor» (Rom 4,24). Es, en nuestra esfera, un abandono como aquel con que Cristo se entregó a su Padre, «como oblación y víctima agradable a Dios», dirá Pablo utilizando una categoría sacrifical veterotestamentaria (Ef 5,2; cf. Ex 29,18; Sal 40, 6; Ez 20,41).

En su lugar expondremos estas y otras categorías con que Pablo explica la eficacia de la muerte de Cristo. Aquí solamente insistiremos en esta «teología de la cruz», que Pablo ha llevado hasta una «mística de la cruz» en su vida y en la del cristiano; porque lejos de él gloriarse en algo fuera de la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo está crucificado para él y él para el mundo (Gál 6,14); él está «con-crucificado con Cristo» (Gál 2,19-20; cf. Rom 6,6; Gál 5,24). En Pablo vive Jesucristo, «que murió, mejor, que resucitó y está a la diestra de Dios e intercede por nosotros» (Rom 8,34); porque, como hemos dicho, la resurrección es inseparable de la muerte en la cruz.

Para explicar la eficacia salvífica tanto de la muerte como de la resurrección de Cristo, Pablo echa mano en diversos contextos de una tipología antitética: Adán y Cristo. En opinión de algunos, la habría encontrado ya insinuada en el himno cristológico antiguo (Flp 2,6-7). Esta antítesis le sirve primero para contraponer la personalidad vivificadora de Cristo resucitado a la mortífera de Adán: «porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. En efecto, lo mismo que todos mueren en Adán, así también todos serán vivificados en Cristo... Cristo, las primicias... Por eso está escrito: fue hecho el primer hombre, Adán, un ser viviente; el último Adán espíritu vivificante [g]. El primer hombre procede de la tierra y es terreno; el segundo hombre viene del cielo (no en cuanto «nacido de mujer», sino en cuanto resucitado)... Y como hemos llevado la imagen del terrestre, así llevaremos la del celestial» (1 Cor 15,21-23.45-49). La tipología antitética presenta a los dos agentes, Adán y Cristo, en los estados contrapuestos en que fueron establecidos por Dios: el primero por la creación, el segundo por la resurrección.

Un par de años después Pablo amplifica la misma tipología antitética respecto a los actos contrarios de Adán y de Cristo, con sus consecuencias opuestas: la desobediencia de Adán, que acarrea el pecado y la muerte a todos los hombres, y la obediencia de Cristo, que produce la justificación y la vida (Rom 5,12-21).

Por fin, un ulterior desarrollo de esta tipología puede advertirse en la idea del «hombre nuevo» creado a imagen de Cristo, que es, a su vez, «imagen de Dios» en una forma infinitamente superior a Adán (Col 3,9-11; 1,15; Ef 4,24; cf. Gén 1, 26-27; Rom 6,6; 2 Cor 4,4; 3,18; 4,4.16; Gál 3,27-28; Ef 2,15). Quizás lo más digno de recalcar en esta tipología es el sentido social, eclesial, de la acción redentora de Cristo: su personalidad corporativa, como a veces se dice. Cristo, en una dirección diametralmente contraria a Adán, lleva en sí, en cierto sentido, a todo hombre.

C. *El misterio de Cristo.*—Este brevísimo esbozo de la teología paulina nos hace ya ver que su eje lo constituye la cristología, mejor dicho: la cristosoteriología. Cristo ocupa el centro del plan salvífico de Dios, y así puede escribir Pablo: «el misterio de Dios, (que es) Cristo» (Col 2,2).

Pablo no ha tenido ocasión en sus epístolas de exponernos en detalle el desarrollo histórico de este misterio dentro de la

[g] Ψυχὴ ζῶσα, πνεῦμα ζῳοποιοῦν.

vida de Jesús; tampoco le estimulaba a ello una experiencia personal, puesto que no había seguido a Jesús por Galilea y Jerusalén, como los Doce; la suya, la que le equipara a los otros apóstoles, es la de «haber visto al Señor» resucitado (1 Cor 9,1), al «Señor de la gloria» que había sido crucificado (1 Cor 2,8). Por eso Pablo fijará su atención casi exclusivamente en este doble hecho: el de la muerte-resurrección de Jesucristo, pero profundizará en su sentido y sabrá encuadrarlo en la historia de la salvación.

Lo que le falta de interés por el pormenor histórico aun respecto al doble misterio que en su evangelio retiene—los únicos pormenores sobre la resurrección los toma al pie de la letra de la tradición antigua (1 Cor 15,3-7)—, lo suple Pablo con creces con la perspectiva histórico-salvífica de la persona de Cristo. Adán, Abrahán, Moisés, Cristo son las figuras determinantes de las etapas de aquella historia: el pecado, la promesa, la ley, la gracia. En Cristo ha llegado «la plenitud de los tiempos» (Gál 4,4; cf. Rom 5,13-14; 3,21-30; 4,13-25; 9,6-8; Gál 6,14-16; Ef 1,3-12), y se ha manifestado en todo su esplendor y magnificencia el misterio que Dios abrigaba en su corazón desde la eternidad y mantenía oculto a las miradas humanas y aun angélicas, hasta que lo reveló en Cristo Jesús (cf. Ef 3,3-11; Col 1,26-27).

Esta perspectiva histórica, más aún, cósmica del misterio de Cristo (cf. Col 1,15-20) es una característica del evangelio de Pablo, que en lo sustancial coincide con el predicado por los demás apóstoles, puesto que no puede haber más que un único evangelio (Gál 1,6-8; 1 Cor 15,11), pero en el modo de presentar su objeto reviste una forma peculiar. Pablo pregona a Jesucristo como Señor (2 Cor 4,5), como aquel en quien han tenido su amén divino todas las promesas de Dios (2 Cor 2,20), como aquel en quien fueron reconciliadas todas las cosas (2 Cor 5,18-19; Rom 5,10), como aquel que es sabiduría y fuerza de Dios para la salvación de todo creyente (1 Cor 1,24.30; Rom 1,16).

5. Formulación del misterio en la literatura joanea

Con el nombre de Juan, el apóstol, se cubren tres escritos de índole literaria muy diversa: evangelio, de forma narrativa; epístola, de acento homilético (por razón de su contenido tomamos en cuenta solamente la primera); y Apocalipsis, de tonalidad épica. Aunque, hoy día se niega en amplios sectores exegéticos la identidad del autor, pero es innegable cierta simi-

laridad de pensamiento, que invita a agruparlos bajo el mismo epígrafe facilitando su cotejo.

La sucesión cronológica en su composición es, según la opinión más admitida, la siguiente: Apocalipsis, epístola, evangelio. Hay también evolución ideológica: las formulaciones de la epístola son, en algunos puntos, menos refinadas que las del evangelio. Sin embargo, la exposición en orden inverso, a condición de evitar anacronismos, trae sus ventajas; la principal es la de proceder de lo más claro y explícito a lo implícito y menos definido.

A. *Evangelio* (Jn).—La nota que caracteriza la teología del cuarto evangelio es la de centrarse de una manera consciente en la persona de Jesús. Esta reflexión, como hemos visto, se ha iniciado ya en los sinópticos; pero mientras allí el tema fundamental es el reino de Dios proclamado y establecido por Jesucristo, aquí se transporta el acento decididamente del Jesús predicador al Jesús predicado.

La expresión «reino de Dios» sólo se emplea en un pasaje (3,3.5); en su lugar se echa mano de la idea de «vida», «vida eterna» (una treintena de veces), con la que se significan todos los bienes incluidos en el concepto de salvación: bienes poseídos ya en parte en el tiempo presente, pero por consumar en la resurrección final (cf., v.gr., 3,15.16.36; 5,24.29; 6,40. 47.53-54; 12,25).

Con todo, más aún que en la vida eterna, el evangelista fija su atención en Jesucristo, único dador y manantial de toda vida verdadera (5,40; 10,10.28; 17,2); porque «como el Padre posee en sí mismo la vida, así también se la ha dado al Hijo para que la tenga en sí» (5,26). Más todavía, él es «la resurrección y la vida» (11,25; 14,6); porque es el Verbo eterno: «en él estaba la vida, vida que es luz de los hombres» (1,4); y «el Verbo se hizo hombre» (1,14) para sacrificar su vida por la vida del mundo (6,51).

Leyendo el evangelio de Juan, el lector se percata inmediatamente de que en él todos los senderos se encaminan hacia Jesucristo: su tema es la persona de Jesús, su origen, su misión, su autoridad, su destino. A esto se dirigen los múltiples testimonios: el del Bautista (1,7-8.15.19-27; 3,26-28; 5,33), el de la mujer samaritana (4,39), el del Padre, manifestado en las obras de Jesús (5,32-37; 10,25) y en la Escritura inspirada (5,39), donde Moisés escribió acerca de él (5,46), lo mismo que de él había profetizado Isaías (12,41). Esto muestran «las señales» que él ejecuta y que revelan su «gloria» (2,11; 11,4.40), de modo que los que las ven pueden creer en él reconociendo

por la fe quién es y qué es él para nosotros (cf. 2,18; 6,30; 8,24.28; 12,37; 20,30-31). Sobre esto versan las discusiones con «los judíos» (v.gr., 5,18; 6,41-42; 7,25-27.40-42; 8,19.25. 52.57; 10,24.33; 12,34).

Tal vez el método más cómodo para presentar en compendio la teología del cuarto evangelio será recorrer los diversos aspectos del «yo» de Jesucristo que allí afloran.

a) Comencemos por el «yo» de Jesús en relación con los hombres. Vienen inmediatamente a la memoria las siete frases construidas con el pronombre personal como sujeto y un sustantivo como predicado: «yo soy el pan de vida» (6,35), «yo soy la luz del mundo» (8,12; cf. 12,46), «yo soy la puerta (del redil) para las ovejas» (10,7), «yo soy el buen pastor» (10,11), «yo soy la resurrección y la vida» (11,25), «yo soy el camino, la verdad y la vida» (14,6), «yo soy la vid verdadera» (15,1.5).

Lo primero que ocurre observar aquí es que con esos sustantivos, en su sentido real o metafórico, se expresan objetos de máxima necesidad y urgencia para el hombre: Juan los resumirá en los términos de «luz» y «vida» repetidos con insistencia y enunciados expresamente o insinuados implícitamente en las siete proposiciones. Pero, sobre todo, con estos y semejantes símbolos se prenunciaban en el AT las bendiciones de la edad mesiánica: la vid plantada por Dios (Is 5,1-7), el rebaño guiado por El mismo como pastor (Jer 31,10), el maná (6,31-33.49-50; Ex 16), el manantial de aguas vivas (4,10; 7,37-38; Is 55,1; 12,3), la serpiente de bronce de virtud salutífera para los que con fe levantasen hacia ella su mirada (3,14; Núm 21,6-9).

Las mismas afirmaciones sobre su persona se expresan en los títulos atribuidos a Jesucristo. Juan los ha reunido casi todos en el primer capítulo: «Mesías» (1,25-27.41), aunque sabemos que sin acento político-nacional triunfalista; «Hijo de Dios y Rey de Israel» (1,34.49), que recuerda la entronización del Mesías a la diestra de Dios (Sal 110,1); «Hijo del hombre» (1,51), con toda la gama de conceptos incluidos en este apelativo según su interpretación joanea, que luego indicaremos; «Cordero de Dios» (1,29.36), que evoca la figura del Siervo de Yahvé sacrificado por la salvación del pueblo y de «la multitud» de los hombres (Is 53,7-11). Títulos todos ellos que dicen relación con nuestra salvación.

Para resumir diríamos, usando una frase ya casi proverbial: según Juan, Jesucristo es «el hombre para los hombres». Sí, «hombre», con toda la vitalidad humana, con sentimientos humanos, con fatiga y angustia totalmente humanas. Todos los exegetas coinciden en reconocer un acento anti-docetista en

Juan, que cristaliza en la fórmula: «El Verbo se hizo carne» (1,14), hombre sujeto a la debilidad y a la muerte. Pero, más exactamente, Jesús es «el Hombre» (cf. 19,5), con la unicidad del portador supremo y definitivo de la salvación. Todos los que le habían precedido, no habían hecho más que señalar su venida: Moisés, Isaías y el mismo Abrahán, habían hablado de él, le habían contemplado o se habían regocijado al vislumbrarlo (5,46; 12,41; 8,56). Y todos los que pretenden sustituirle o suplantarle «son ladrones y salteadores» (10,8). En fin, él es el Hombre «para los hombres», para todos los hombres: no sólo para las ovejas del rebaño de Israel, sino también para las otras que vagan todavía fuera del redil (10,16; cf. 11,51-52).

Dicho en una palabra: la cristología joanea es esencialmente soteriológica; y, por lo tanto, es una cristología entroncada en la historia de la salvación. El mismo himno utilizado para el prólogo del evangelio, Juan ha tenido cuidado de apostillarlo intercalando notas históricas: el testimonio del Bautista, la entrada del Verbo en el mundo (1,6-7.11.14); y así concluye con una frase que conecta la persona de Cristo con la historia del pueblo de Dios: «la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad se han hecho realidad por Jesucristo» (1,17).

b) El otro término de relación del «yo» de Jesucristo es Dios-Padre. La expresión: «mi Padre» o «el Padre» se emplea más de treinta veces, y cerca de veinte la correspondiente: «el Hijo», de una manera absoluta. Juan acentúa esta relación declarándola con el vocablo: «unigénito» [h] (1,14.18; 3,16.18; cf. 1 Jn 4,9).

Esta relación expresa, ante todo, intimidad mutua de conocimiento y amor: «el Padre me conoce, y yo le conozco igualmente» (10,15); «el Padre me ama..., y yo guardo los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor» (15,9-10; cf. 11,41-42; 14,31; 17,24-25). Luego, glorificación mutua: «que todos honren al Hijo como honran al Padre» (5,23; cf. 8,49.54; 17,1). En tercer lugar, participación perfecta: «el Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en sus manos» (3,35; cf. 5,20.22; 17,10). Más aún, inmanencia recíproca: «el Padre en mí y yo en el Padre» (10,38; 14,10-11; 17,21; cf. 14,20). Hasta llegar a la unidad completa no sólo de acción: «mi Padre trabaja y yo también trabajo» (5,17), sino incluso de esencia: «yo y el Padre somos uno» (10,30). Y todo esto en una forma exclusiva, llamando a Dios «Padre suyo propio, haciéndose a sí mismo (afirmando de sí mismo ser) igual a Dios» (5,18).

[h] μονογενής.

La misma intimidad y unidad se enuncia al afirmar que «el Verbo estaba en Dios» o «cabe Dios» (1,1-2), y que Jesucristo «está en el seno del Padre» (1,18) o «junto al Padre» (17,5). Aquí se ha dado ya el paso decisivo a la afirmación explícita de la preexistencia del Hijo «en el principio» (1,1), «antes de que existiese el mundo» (17,5.24).

Con todo, la unidad no suprime la distinción: el Hijo nunca puede confundirse con el Padre; se llega a poner en labios de Jesús la frase: «el Padre es mayor (más excelente) que yo» (14,28); donde no hay que sospechar un sentimiento de inferioridad subordinacionista, sino únicamente la manifestación de la conciencia de filiación y de misión: el Hijo, aunque es consustancial al Padre, para usar la terminología posterior del concilio Niceno I, no suplanta al Padre, sino que, en su personalidad distinta, es Hijo nacido eternamente del Padre y ha sido «enviado al mundo» por el Padre: expresión que se repite veinticinco veces en este evangelio (cf., v.gr., 3,17; 5,23-24; 7,28; 8,26.42; 10,36).

De la misión se deriva la dependencia del Hijo, Jesucristo, en cuanto a la enseñanza y a los milagros: «mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado» (7,17-18; cf. 3,22; 8,26.28.40; 14,24; 15,15); «el Hijo no hace nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre»; «hago las obras que el Padre me ha dado ejecutar y quiere que ejecute» (5,19.36; cf. 10,25.32,37-38; 14,10). Por su conciencia de «enviado del Padre», Jesucristo habla de su obediencia al mandato del Padre (6,38; 8,29; 12,49; 15,10, etc.).

Juan es quien más acentúa esta idea de la misión del Hijo que desde el principio estaba en el seno del Padre: es una misión, que implica una «venida» (5,43; 7,28; 8,42; 12,46-47; 16,28; 18,37) «desde arriba» (3,31), y, por tanto, un «descenso» al mundo (3,13; 6,33.38.58). Es evidente que la cristología de Juan es «encarnacional», en cuanto que da más importancia que otros al acontecimiento mismo de la entrada del Hijo de Dios en el mundo. La idea apuntaba ya en otros escritos que hemos citado anteriormente; pero Juan le ha dado todo su relieve.

Con todo, no se detiene en ella; porque igualmente acentúa el valor insustituible de la muerte-resurrección de Jesús. El descenso por la encarnación, la salida de junto al Padre requiere la ascensión, la vuelta al Padre (13,1.3; 14,12.28; 16,28; cf. 3,13; 6,62; 20,17); y esto tendrá lugar en aquella «hora suya» (2,4; 7,30; 8,20; 13,1), «la hora en que el Hijo del hombre será glorificado» al mismo tiempo que glorifica al Padre (12,23.27-28;

17,1): hora de glorificación y de exaltación, como dice Juan, aludiendo probablemente al Siervo de Yahvé (cf. Is 53,13); porque el Hijo del hombre será glorificado al ser «puesto en alto» en la cruz (12,32-33; 3,14; 8,28) y elevado a la gloria que poseía desde la eternidad junto al Padre (12,16; 13,31-32; 17,5).

La cristología de Juan mantiene perfectamente el equilibrio entre los dos polos de la vida de Jesús; su originalidad está en habernos definido uno de ellos con más claridad que sus predecesores, aunque en ellos se perciban los primeros brotes de la idea.

c) El pensamiento que enlaza la doble relación de Jesucristo con nosotros y con el Padre es precisamente el que acabamos de apuntar: el de la misión; o, con un matiz algo diferente, el de la mediación de Jesucristo. Su mediación arranca ya en la esfera trascendente de la creación primera: «todas las cosas llegaron a la existencia por obra suya», la del Verbo-Dios que existía junto a Dios desde el principio (1,1.3). Pero este Verbo-Dios, luz y vida de los hombres (1,4), desciende a la esfera intramundana: «se hizo carne y habitó entre nosotros... en plenitud de gracia y de verdad» (1,14).

Su mediación es, pues, mediación de revelación. No sin razón el himno-prefación de este evangelio da al Hijo preexistente el nombre de Logos-Verbo, incorporando en este apelativo la especulación veterotestamentaria y judaica sobre la Sabiduría y la Palabra de Dios; porque el Hijo-Verbo hecho hombre es el que nos habla del Padre y nos lo revela y manifiesta (1,18). Más adelante tendremos ocasión de amplificar esta idea de Jesucristo como revelador, absoluto y único, más aún, como revelación del Padre, según Juan (entretanto, cf. 5, 38; 6,63; 8,31; 12,45; 14,7.9; 17,6.8.26).

Pero no solamente es mediación de revelación, sino lo es también de vida; lo mismo que él es la luz del mundo (8,12), así es la resurrección y la vida (11,25), siéndolo todo: camino, verdad y vida (14,6). El no ha venido únicamente a enseñar la verdad, sino a dar vida, y vida abundante, a los que en él creen (10,10), y para ello sacrificará él su propia vida por la vida del mundo (10,11.17; 6,51).

Acabamos de emplear un vocablo de connotación cúltica. Como es sabido, Juan escalona los episodios de la vida de Cristo a lo largo de las fiestas litúrgicas judaicas; pero además echa mano de símiles cultuales para declarar la persona y la obra de Jesús: el cordero sacrifical (1,29.36; 19,33.36), el templo (2,19-22; cf. 4,21-23), el sacerdote (6,69; 17,19). Y

es sabido también que se ha llegado a decir que el tema de Juan, si no central, al menos subsidiario, es el de los sacramentos de la Iglesia, en particular: bautismo y eucaristía.

Esta opinión será discutible, pero una cosa cierta es que, para Juan, la mediación de Jesucristo no se redujo al tiempo de su vida en la tierra, sino que continúa actuando en el presente. Porque, si bien promete enviar a «otro abogado» que le sustituya y prolongue su acción (14,16.26; 16,7.13), con todo, el mismo Jesús asegura que volverá a los suyos para hacer morada en ellos (14,23); en fin de cuentas, él es la vid y nosotros los sarmientos, que no podemos dar fruto más que permaneciendo en la vid (15,1-7).

La suya es, finalmente, una mediación de presencia; aunque ésta cambie de forma, no se interrumpe, sino que se interioriza y espiritualiza, por obra del Espíritu (14,18-20). En la donación del Espíritu, que hasta la glorificación de Jesús no se había dado (7,39), es donde culmina la mediación salvífica de Cristo (cf. 20,22). Mediación siempre indispensable: «nadie puede llegar al Padre si no es por mí» (14,6). El es «el Hombre para el hombre» por ser «el Hombre de Dios»: Dios-hombre.

B. *Epístola* (1 Jn).—La primera epístola de Juan, una especie de carta pastoral de estilo homilético-parenético dirigida a las Iglesias del Asia Menor, nos ilumina en parte sobre los motivos que determinaron la concentración del pensamiento en la persona de Jesús tal cual la hemos observado en el cuarto evangelio.

En ella se advierte la preocupación contra ciertas tendencias de tipo gnostizante, que depreciaban y, en última consecuencia, negaban la realidad de la encarnación y redención de Jesucristo (cf. 2,22-24; 4,2-3; 5,6). Con esta ocasión el autor se esfuerza por declarar los principios fundamentales de la vida cristiana. Y lo hace desde un punto de vista estrictamente «teo-lógico»: «Dios es luz» (1,5), Dios es «Padre» «santo» (2,29-3,1), «Dios es amor» (4,8.16). Estos tres atributos, que no son definiciones metafísicas, sino representaciones histórico-dinámicas de Dios, encabezan los tres paneles de un tríptico en que se van desarrollando por turno los deberes del cristiano en la lucha con el pecado, en la observancia del mandamiento de la caridad y en la aceptación plena de la fe.

El centro de toda la vida cristiana es Dios mismo; pero esa vida nacida de Dios y orientada a Dios, es mediatizada por Jesucristo. La sangre de Jesús nos purifica (1,7); él es propiciación por los pecados del mundo entero (2,2); él vino al mundo

para destruir el pecado (3,4) y todas las obras de Satanás (3,8). El marchó delante para que sigamos sus pasos en el cumplimiento del mandamiento antiguo y nuevo (2,6-10), dando, si es necesario, la vida por el hermano, como hizo él (3,16); porque «el amor de Dios se hizo manifiesto en que envió a su Hijo unigénito al mundo, para que nos diese la vida» (4,9).

Hay, pues, que estar en guardia contra el anti-cristo embaucador, que niega que Jesús sea el Cristo, y negando al Hijo niega también al Padre (2,22); por el contrario, el Espíritu de Dios hace confesar que Jesucristo vino en carne (4,2), más aún: que vino «por agua y sangre» (5,6), con alusión a la muerte de cruz del Señor. Esta es la fe que vence al mundo: la fe del «que cree que Jesús es el Hijo de Dios» (5,4-5). Y esta fe nos da participación en la vida: la vida que «nos dio el Padre, y esa vida está en su Hijo»; de modo que «el que tiene al Hijo» con esa fe que es entrega total a su persona, «tiene la vida» que Dios otorga (5,11-12).

Por este resumen esquemático nos damos cuenta ya de la importancia máxima que da Juan a la realidad histórica de la persona de Jesús, a su encarnación y su muerte, al mismo tiempo que a su dignidad trascendental de Cristo e Hijo de Dios, igual que a la indispensabilidad de su mediación propiciatoria (2,2; 4,10), intercesora (2,1) y vivificadora (5,12). Precisamente el autor ha comenzado su escrito por la afirmación enfática de esta realidad histórica y trascendente, que él mismo ha visto con sus ojos y palpado con sus manos; de ella nos da testimonio para que, aceptándolo, nos unamos a su confesión de fe en el Hijo de Dios, hecho hombre-víctima para darnos la vida, de modo que todos, unidos en la comunión de la misma fe-entrega, tengamos «comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1,1-3).

C. *Apocalipsis* (Ap).—Si la finalidad del evangelio era la de confirmar en la fe ya profesada (Jn 20,31), y la de la epístola era la de dirigir la vida del creyente en medio de los escollos de falsas doctrinas (cf. 2 Jn 7-10), la del Apocalipsis es la de infundir esperanza a una comunidad cristiana abrumada por una persecución, al parecer, aniquiladora.

El autor trata de despertar en el lector y oyentes la conciencia de seguridad en la victoria, que, obtenida ya radicalmente por la muerte-resurrección de Jesucristo, se consumará presto en su parusía. En este sentido es una «profecía» que consuela y alienta con la promesa de la próxima venida del Señor (1,3; 22,6-7.10.12.18.20). Es una verdadera «revelación de Jesucristo» (1,1), tanto porque él la comunica, como

porque él es su foco de interés y la clave de su interpretación. Es una revelación de «lo que pronto ha de ocurrir», de «lo que después de esto ha de suceder» (1,1; 4,1); no porque sea una historia por anticipado en la que se describan al pormenor los acontecimientos futuros, sino porque es una contemplación suprahistórica de toda la historia en la que se descubren, a través de sucesos coetáneos, las fuerzas invisibles que trabajan en la historia y la enderezan al triunfo final de Dios y de la Iglesia por Jesucristo.

Para el vidente, Jesucristo es, junto a Dios-Padre, la figura central. El pensamiento del autor supone, bajo este aspecto, una cristología. Pero ésta no se refleja en fórmulas bien recortadas, como las que leíamos en el evangelio y en la epístola, sino en una profusión de símbolos, tomados en su mayor parte del AT y entreverados con refranes y modismos de la época. Su significado, aunque difícil de precisar en algunos detalles, no por eso es equívoco.

Lo primero que llama la atención es la multitud de títulos honoríficos que se acumulan sobre Jesucristo, ya desde los versículos introductorios (1,5-6), en la visión inaugural (1,13-18), luego en el encabezamiento de las cartas a las siete Iglesias (2,1.8.12.18; 3,1.7.14), y a continuación a todo lo largo del libro. Algunos de estos títulos nos son ya conocidos, aunque el matiz sea distinto; por ejemplo: «primogénito de los muertos» (1,5) con la idea de poder sobre la muerte y el hades (cf. 1,18; Col 1,18); «hijo del hombre» (1,13-15), con rasgos también de sacerdote, de ángel revelador e incluso del mismo Dios (cf. Dan 7,13-14; 8,15-16; 10,5-6; 7,9); «Mesías» davídico (3,7; 5,5; 11,15; 12,10; 22,16); «Rey» y príncipe de los reyes de la tierra (1,5; 17,14; 19,16), etc.

A veces coincidencia en el vocablo no significa coincidencia en el concepto: el Logos del Apocalipsis (19,13), a diferencia del evangelio (Jn 1,1), no desempeña el papel de crear e iluminar, sino el de ejecutar el juicio de Dios (cf. Is 11,4; Sab 18,14-16).

Un título que merece comentario es el de «Cordero» [i] (una treintena de veces), con un vocablo distinto del usado en el evangelio para la misma metáfora [j] (Jn 1,29.32; cf. 1 Pe 1,19). La figura del Cordero inmolado se fusiona con la del guerreador y salvador. En ella se engarzan los temas principales de la cristología del Apocalipsis: cristología de exaltación, con hori-

[i] ἀρνίον.
[j] ἀμνός.

zonte abierto a la parusía, y cristología soteriológica de dimensión eclesial.

Cristología de exaltación. El Cordero recibe el homenaje de los veinticuatro ancianos y de miríadas y miríadas de ángeles, que le rinden la misma reverencia y entonan las mismas alabanzas que al Dios omnipotente, uniéndolos en el mismo himno de adoración (5,8-14; cf. 4,9-11): no hay contradicción ni tensión entre el culto tributado a Dios y el tributado a Cristo. Hay además equiparación en el uso de títulos como «Señor», «Alfa y omega», «Principio y fin» (v.gr., áplicados a Dios-Padre: 1,8; 4,8; 11,1; 21,6; a Cristo: 11,8; 17,14; 19,16; 22,13; cf. 1,17; 2,8), en la asociación en el trono (22,1.3) y en la obra salvífica: el Pueblo de Dios (18,4; 21,3) se identifica con la esposa del Cordero (19,7; 21,9). La perspectiva a la parusía en esta cristología de exaltación es evidente: todo el Apocalipsis desemboca en ella (c.18-19.21-22) y se cierra con aquella plegaria que nos remite al antiguo «Maranatha» (1 Cor 16,22): «¡Ven, Señor Jesús!» (22,20).

Cristología soteriológica. El tema del libro es precisamente *la seguridad de la salvación y del triunfo. Pero, desmenuzando* un poco el pensamiento, observemos primero las referencias a la muerte de Cristo: «el Cordero como degollado» (5,6; 13,8; el himno de 5,12 nos recuerda el de Flp 2,8-11 en su movimiento de humillación-exaltación); «yo soy... el que vivía, y llegué a morir, y he aquí que vivo por los siglos» (1,18); «los que blanquearon sus túnicas en la sangre del Cordero» (7,14). Advertimos luego la presencia actual de Cristo en su Iglesia: «vi al Hijo del hombre en medio de los siete candelabros» (1,13); él conoce las acciones laudables y reprensibles de sus fieles (cf. las cartas a las siete Iglesias: c.2-3); el Cordero apacienta y guía a las fuentes de vida (7,14-17) a los ciento cuarenta y cuatro mil señalados con su nombre (14,1-5). En fin, contemplamos la consumación de las bodas del Cordero con su esposa (19,6-9; 21,9) en la Jerusalén celestial cuya lámpara es el Cordero (21,10-22,5). La dimensión eclesial de esta soteriología no necesita comentario.

D. *Juan el Teólogo.*—Desde tiempos antiguos se percibió que en los escritos joaneos se había estructurado conscientemente una teología, y por eso se dio a su autor el sobrenombre de «Juan el Teólogo». No es que en los evangelios sinópticos y en las epístolas paulinas falte teología; pero aquí se advierte la intención positiva de penetrar en profundidad los datos de la revelación de la persona de Jesús, organizarlos en un sistema y armonizarlos con el pensamiento contemporáneo, creando un

lenguaje técnico en el que no se tiene escrúpulo de adoptar conceptos y fórmulas de origen helénico, helenizante o gnostizante, sirviéndose de ellas para comunicar al lector «la verdad» preparada en las profecías antiguas, proclamada por Jesucristo y enseñada internamente por el Espíritu. Juan ha acabado por darnos una cristología completa, quizás la más equilibrada y madura que poseemos. La impresión que hoy día recibe el lector de los escritos joaneos es, sin duda, la de haber escalado una cumbre que descuella sobre todas y desde donde se domina un panorama nuevo e inmenso en que se pierde la vista.

Juan es inconfundible; y esto quiere decir que es original y genial. Y, sin embargo, a renglón seguido hay que añadir: es tradicional. Su originalidad no es de inventiva, sino de penetración. Remedando una expresión joánica, diríamos que es una fe que ha llegado al conocimiento vivido y existencial (cf. 6,69) y ha sabido expresarlo con un relieve de aristas imborrables. Veámoslo en algunos ejemplos.

La preexistencia de Cristo como Verbo-Hijo estaba ya insinuada en el himno litúrgico prepaulino que Pablo hizo suyo y luego amplió con fórmulas como las del envío del Hijo, a quien Dios Padre hace nacer de mujer (cf. Flp 2,6; Gál 4,4, etc.). Las mismas fórmulas hemos encontrado en Juan; pero nadie antes que él había logrado acuñar la frase: «Y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14).

La figura de «el Hijo del hombre», si bien no puede confundirse con la de los sinópticos, conserva rasgos característicos de ésta. También el Hijo del hombre de Juan tiene «por necesidad» [k] que ser crucificado (Jn 3,14; 8,28; 12,34); pero, en el modo de ver de Juan, esta elevación en la cruz es, por la misma unidad del movimiento, la exaltación y glorificación del Hijo del hombre (Jn 12,23; 13,31). Lo mismo que en los sinópticos, en el cuarto evangelio se enuncia la idea de la glorificación suprema del Hijo del hombre y su autoridad de juez soberano (Jn 5,27). A Juan no se le escapa la ocasión de enseñar la preexistencia de este Hijo del hombre, que «sube adonde primero estaba» (Jn 6,62) porque «ha bajado del cielo» (Jn 3,13). La glorificación del Hijo del hombre se presupone para que su carne sea alimento (Jn 6,27.53; cf. v.62). Tampoco falta una indicación del poder que el Hijo del hombre ejercita ya durante su vida terrestre (cf. Jn 5,22-27). Y la alusión a la escala de Jacob (Jn 1,51; Gén 28,12) puede referirse a la glorificación futura (cf. Mc 14,62) o a la presencia de Dios entre

[k] δεῖ.

los hombres en el mismo Jesucristo, Verbo-Hijo, que «puso su morada entre nosotros» (Jn 1,14). La imagen del Hijo del hombre en Juan se redondea con una idea típica suya: es menester «creer» en el Hijo del hombre (Jn 9,35).

Añadamos que Juan, en medio de su originalidad, es también tradicional en continuar, como sus predecesores, la línea ideológica del AT. La identificación de la Sabiduría de la literatura sapiencial veterotestamentaria con la persona de Jesucristo, el axioma de la continuidad y superación de la Nueva Alianza con respecto a la Antigua, la aplicación a Cristo de conceptos y títulos contenidos en las Escrituras y retenidos por la teología judaica, rabínica o esénica, no son una innovación. Nuevos en Juan son el relieve y la síntesis.

Una comparación de la cristología joanea con la paulina requiere una monografía especial, y las hay excelentes. Aquí nos resignamos a tocar sólo un aspecto que los distancia dentro de la unidad en la misma fe: la diferencia de impostación y de énfasis. De ella podrá darse una explicación psicológica por la diversidad de sus temperamentos y, más todavía, por la diversidad de sus encuentros con Jesús: repentino y trastornante en Pablo, gradual, tranquilo y amable en Juan; o una explicación histórica por razón de los cambios de circunstancias y problemática en las Iglesias. La diversidad existe. Pablo carga el acento sobre la gloria del Señor resucitado, frente a la cual la vida pública de Jesús se esfuma y la muerte es vista como el abismo del anonadamiento, de la *kénosis*. Juan, en cambio, considera el descenso en la encarnación, vislumbra ya la gloria del Hijo en la predicación y «señales» de Jesús, y ensambla muerte y resurrección en un único movimiento de exaltación y vuelta al Padre. Podría decirse que ambos fotografían la misma persona desde diversos ángulos.

6. Tematizaciones del misterio en los escritos posteriores

Al hablar de «escritos posteriores», no atendemos tanto a la fecha de composición cuanto a la dependencia y evolución ideológica. Las epístolas pastorales y las de Pedro se mueven dentro de la esfera de la teología paulina; con ella tiene algunas afinidades la epístola a los Hebreos, que avanza por camino independiente sobre ideas latentes en la tradición.

A. *Las epístolas pastorales.*—Comenzamos por ellas, porque, aunque hoy día se discuta su autenticidad, solían incluirse en el *corpus paulinum* y porque se aproximan a la concepción

paulina del misterio, si bien se apartan de ella en sus formulaciones, de sabor arcaico unas, de tinte helenístico otras.

La cristología, que en estas epístolas se entrevera con los avisos pastorales, podría llevar la rúbrica de: «cristología de epifanía». Este sustantivo se emplea cinco veces, y dos el verbo del mismo radical [1]. Es una cristología de esperanza, orientada a la parusía (Tit 1,2; 2,13; 1 Tim 1,1; 6,14; 2 Tim 4,1.8; cf. 2 Tes 2,8). Pero esta epifanía gloriosa al final de los tiempos presupone otra dentro de la historia (cf. 1 Tim 3,16; Tit 1,3), que, aunque no tuvo el esplendor de la segunda, fue una manifestación de la gracia salvadora de Dios (Tit 2,11): la aparición de «la bondad y filantropía de Dios nuestro Salvador» (Tit 3,4), que «se hizo patente por la epifanía de nuestro Salvador Cristo Jesús, quien destruyó la muerte y ha hecho brillar la vida y la inmortalidad por medio del Evangelio» (2 Tim 1,10). Con toda la resonancia de una palabra que en el mundo helenístico evocaba los honores, civiles o cúlticos, tributados a los emperadores, se afirma de ambas venidas de Jesucristo que son «epifanías» del verdadero Dios y Salvador.

Las frases aquí citadas ponen a la vista otra idea fundamental de esta cristología epifánica: la de la salvación universal traída por Cristo, que se consumará al tiempo de la parusía. Es conocido el texto clásico de la voluntad salvífica universal: «Dios nuestro Salvador desea que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (evangélica). Porque no hay sino un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo hombre, que se dio a sí mismo como rescate por todos» (1 Tim 2,3-6; cf. 4,10; Tit 2,11). Pablo había experimentado en sí mismo esta gracia redentora de Dios, que extiende su misericordia a los que están alejados de él: «Cristo vino para salvar a los pecadores, el mayor de los cuales soy yo» (1 Tim 1,15-16; cf. 2 Tim 1,9; Tit 3,5). El acto salvífico se enuncia con las fórmulas tradicionales, como la que acabamos de copiar (1 Tim 2,6; Tit 2,14); pero más que en la cruz y en el derramamiento de la sangre, que nunca se mencionan, se pone en la victoria sobre la muerte, y en la donación de la gloria y de la herencia eterna (1 Tim 1,10; 2 Tim 2,10; Tit 3,7).

Un dato digno de atención en esta cristología de epifanía soteriológica es el intercambio del título mismo de «Salvador» entre Dios-Padre y Cristo Jesús, aplicándoselo tanto al primero (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; cf. 2 Tim 1, 9), como al segundo (2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; cf. 1 Tim 1,

[1] ἐπιφάνεια, ἐπιφαίνειν.

15). Lo mismo sucede con el título de «Señor», dicho de Dios-Padre (1 Tim 6,15; 2 Tim 4,1) o de Jesucristo (1 Tim 1, 12; 6,3.14; 2 Tim 1,2; 4,8). Incluso a éste se llama en algún pasaje, según la interpretación más plausible, con el nombre de «Dios» (Tit 2,13). Pero, aunque haya equiparación en la virtud y en la obra salvadora, y hasta en la misma divinidad, no hay confusión de personas y actividades: Dios-Padre es origen primordial de la salvación (2 Tim 1,9), Jesucristo nos salva (1 Tim 1,15) en cuanto Dios-hombre-mediador (1 Tim 2,15).

B. *Las epístolas de Pedro.*—Las dos epístolas de Pedro apenas tienen de común más que el nombre, auténtico o seudónimo, que las encabeza.

En la segunda de ellas (2 Pe), el autor, preocupado por el despuntar de «herejías demoledoras» (2,1) de matiz gnóstico que niegan entre otras cosas la parusía (3,3-4), exhorta a sus lectores a que crezcan en la verdadera «gnosis» de Jesucristo (3,18; 1,2.5-6.8; 2,20), a quien se complace en apellidar «Señor» o «Señor nuestro» (1,2.14.16), «Salvador» (1,1) y, juntando ambos apelativos, «Salvador y Señor» (1,11; 2,20; 3,2.18).

Más interesante para la cristología es la primera epístola (1 Pe), que muestra cierto parentesco con los discursos de Pedro en los Actos.

Prácticamente, todos los comentaristas, en la forma que a cada uno se le antoja mejor, admiten alguna conexión de este escrito con la liturgia bautismal. Esto explica de por sí la inserción de fórmulas tradicionales, estereotipadas, como la que ya antes vimos (2.B.c p.24).

La situación de persecución, que parece traslucirse en algunos pasajes (1,6; 3,13-17; 4,12-19), explica el tono parenético. Para despertar en el creyente una «esperanza viva», la exhortación se apoya en la que llamaríamos realidad cristiana: en el hecho de que hemos sido redimidos por Jesucristo y de que esta redención, ratificada por Dios en la resurrección del Señor, y apropiada por el cristiano en el bautismo, nos asegura la «herencia incorruptible..., reservada en el cielo», «la salvación que ha de manifestarse en los últimos tiempos» (1,3-5.7.9.21). Por otra parte, una exhortación dirigida a cristianos «afligidos con varias pruebas» (1,6), es natural que vuelva los ojos a los padecimientos de Cristo, que para él fueron el camino a su gloria (1,11).

La pasión de Cristo tiene para el cristiano un valor ejemplar. «Cristo padeció por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas» (2,21). El seguimiento de Cristo se desenvuelve en imitación (1,15; cf. 4,1) y, más todavía, en participación

en sus sufrimientos, que produce en nosotros la confianza alegre de participar también en su gloria (4,13-16.19).

Pero el valor de la pasión de Cristo no es únicamente ejemplar, sino, además, eficaz por sí mismo. Para amplificar esta idea, el autor echa mano de dos conceptos veterotestamentarios: el de redención y el de sacrificio, enlazados ya en la profecía de Isaías: «habéis sido rescatados, no con oro y plata..., sino con la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin tacha y sin mancilla» (1,18-19; Is 52,3; cf. Ex 12,5). «Cristo padeció por nosotros... El no había cometido pecado ni se había hallado dolo en su boca... El mismo es el que llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero... Y él es aquel por cuyas llagas habéis sido curados» (2,21-24; Is 53,3-9.12). Y resumiendo todas estas ideas, se escribe: «Es mejor padecer *haciendo el bien, si Dios así lo quiere... Porque también Cristo* murió una vez por los pecados (en favor nuestro), el justo por los malvados, para conducirnos a Dios» (3,17-18). Pedro es quien más expresamente ha aplicado a Jesucristo la profecía de los padecimientos del Siervo de Yahvé.

El fruto de la redención lo enuncia el autor con términos tomados igualmente del AT: la constitución del nuevo pueblo de Dios: «raza elegida, gremio de sacerdotes reyes, nación consagrada, pueblo adquirido en propiedad...» (2,9-10; cf. Ex 19, 5-6; Is 43,21; Os 1,6-9; 2,1.25).

Como se ve, en la exposición del tema parenético, el autor ha dejado caer como de paso afirmaciones relativas a la cristología: a una cristología plenamente soteriológica. Pero las arriba citadas no son las únicas; porque su cristo-soteriología se dilata hasta los confines de la historia de la salvación, cuyo centro es Cristo. Su venida responde al plan eterno, cuya ejecución contemplan extasiados los ángeles (1,12). Sí, Cristo, manifestado al fin de los tiempos, había sido predestinado ya desde antes de la creación del mundo (1,20), fue revelado a los profetas que atalayaban el futuro según les instruía el Espíritu de Cristo, y ahora ha sido predicado por la fuerza del mismo Espíritu Santo: todo esto para nuestra salvación (1,10-12). Según esto, Cristo gozó de una preexistencia en el corazón de Dios, que no parece puede reducirse a una existencia meramente ideal en la previsión divina, puesto que el Espíritu de Cristo actuaba ya sobre los profetas.

Claro está, la realización del designio salvífico no se detiene en los hechos pasados (cf. 3,18.22), sino que, determinada por ellos en cuanto a su orientación y pasando por las realidades

presentes de la gracia ya recibida, camina a la obtención futura de la herencia incorruptible (1,3-5; 3,9; 5,4.10).

En una carta, cuyo autor es—o literariamente finge ser—aquel a quien Jesús impuso el nombre de Pedro y constituyó pastor supremo de la Iglesia, resulta curioso ver estas dos imágenes aplicadas a Cristo. Es verdad que en ello no hay propiamente novedad alguna; según los evangelios, fue Jesús mismo quien se había acomodado la imagen de pastor (Jn 10,1-18; cf. Mc 14,27; Mt 18,12-13; 25,32), lo mismo que la de la piedra angular desechada por los constructores (Mc 12,10-11; cf. 1 Cor 3,11), que por asociación verbal recuerda la piedra de tropiezo (Lc 20,17-18; cf. Rom 9,33). En forma similar, Pedro, entretejiendo textos del AT (Sal 118,22-23; Is 28,16; 8,14), actualiza la presencia de Cristo como fuerza que sostiene el edificio sagrado de su Iglesia, donde han de ofrecerse a Dios los sacrificios espirituales de una vida totalmente consagrada al servicio de Dios (2,4-9; cf. Ef 2,20-22; Rom 1,9; 12,1; Heb 13,5). La misma idea de la presencia de Cristo en su Iglesia se insinúa en la aplicación de la imagen del mayoral que vela sobre los otros pastores para premiarles conforme a su vigilancia (5,2-4).

Si estas epístolas no presentan intuiciones nuevas y originales sobre el misterio de Cristo, en cambio, han sabido aplicar a la vida cristiana una cristología que había venido elaborándose en el seno de la Iglesia y había encontrado su expresión en el lenguaje litúrgico.

C. *La epístola a los Hebreos* (Heb).—El autor clasifica su escrito como «discurso parenético» (13,22), porque su propósito es el de confirmar en la fe a sus lectores retrayéndoles de una posible apostasía (cf. 3,12; 6,4-8; 10,23-19.39; 12,1.28).

A ello dedica toda la larga sección final (c.11-13), y aun en la parte doctrinal va entrelazando amonestaciones apremiantes a la constancia en la confesión indeclinable de nuestra esperanza (2,1-4; 3,7-4,14; 6,1-19; 10,23-39). Con todo, por la extensión dada a la fundamentación teórica y por la estructura sistemática de la argumentación junto con el esmero en la declaración de los conceptos básicos, la epístola podría casi definirse como tratado teológico, el primero acerca del misterio de Cristo. A él se dedican más de dos tercios de esta carta-homilía (c.1-10), y en la misma sección exhortatoria (c.11-13) a él se vuelve la mirada.

La tesis central desarrollada en la primera parte es, evidentemente, la del sacerdocio supremo de Cristo o, mejor tal vez, la de su mediación única, subsumida, como en su forma con-

creta, en la mediación sacerdotal. El autor comprende que el nervio de la cuestión está en demostrar la eficacia mediadora de la acción de Cristo y, por tanto, la necesidad de adherirse a él para obtener la unión con Dios, que es el objetivo de toda religión digna de este nombre; con ello quedará demostrada la inconsecuencia de una apostasía. Para probar la tesis no se recurre a principios generales de filosofía de la religión, sino a la comparación de la nueva economía cristiana con la veterotestamentaria, parangonando los mediadores de ambas.

El parangón se inicia desde los primeros versículos del proemio: Cristo es el mediador de la revelación perfecta, en contraposición a la fragmentaria y parcial de los profetas; pero, más todavía, él es el mediador trascendental de la creación y el mediador histórico de la redención (1,1-4; cf. Jn 1,1-3.14-18; Col 1,14-18). Notemos que «el Hijo» de quien se hacen estas afirmaciones no es otro sino Jesucristo, a quien Dios «constituyó heredero de todas las cosas» y quien, después de realizar nuestra redención, «se ha sentado a la diestra de la Majestad (de Dios) en las alturas» (1,2-3). De este Hijo se predican los atributos de la Sabiduría divina: «resplandor de la gloria e impronta de la sustancia» de Dios (1,3; Sab 7,25-26; cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15).

Inmediatamente se entra a demostrar la supremacía de la mediación de Cristo, tanto por la excelencia del mediador como por la eficacia de su acción mediadora, confrontándolas con la insuficiencia de la mediación y la inferioridad de los mediadores de la Antigua Alianza: los ángeles, Moisés y los sacerdotes levíticos.

La superioridad de Cristo sobre los ángeles (1,5-2,18) se funda en su misma personalidad de Hijo de Dios: «Hijo» es un nombre que significa una dignidad trascendente y al mismo tiempo connota una inmutabilidad, permanencia o eternidad como la del «trono de Dios»; supera, pues, esencialmente la cualidad personal de los «ángeles», que, como su nombre expresa, son «mensajeros» o «servidores», obligados a adorar a Cristo y a servir a los herederos futuros de la salvación, y, por otra parte, son mudables como (tal vez mejor es: homónimos con) «ráfagas de viento» o «llamas de fuego» (1,3-14). Un dato ulterior enunciado en la Sagrada Escritura es que la economía de salvación prometida está sometida a Cristo y no a los ángeles (2,5-9). Consecuencia de ello es que, si la ley antigua, promulgada, según la tradición judaica, por mediación de los ángeles, tuvo su validez (cf. Gál 3,19; Dt 33,2), más urge ahora la economía de salvación, proclamada por el Señor (2,2-4).

Otro tanto hay que decir de Moisés (3,1-4,13), el mediador de la ley y de la alianza, de las que más abajo volverá a hablar el autor (9,19-20). Moisés fue «siervo fiel en la casa de Dios», pero al fin y al cabo, solamente siervo en casa ajena. Cristo, en cambio, es Hijo en su propia casa, que es la Iglesia. Conocemos ya esta comparación de Jesús con Moisés en los evangelios, resumida por Juan en la frase: «la ley fue dada por mediación de Moisés; la gracia y la verdad se han hecho realidad por mediación de Jesucristo» (Jn 1,17).

De aquí se pasa al tema central de la mediación sacerdotal de Jesucristo, cuya excelencia y unicidad se prueba por la superioridad incomparable de su sacerdocio «al modo de Melquisedec» (4,14-7,28) y por la eficacia definitiva de su sacrificio, que, «de una vez para siempre», nos ha abierto el acceso al santuario celestial (8,1-10,18).

Reservamos para la parte tercera del libro segundo el estudio detenido de esta concepción del sumo sacerdocio y del sacrificio de Cristo, y de su entronque con la tradición más antigua.

Vamos a terminar esta breve reseña sobre la cristología de esta epístola con un par de observaciones generales.

La primera y más importante es sobre el sentido soteriológico de la persona de Jesucristo. Si él es, por una parte, el mediador trascendental de la creación, superior a los mismos seres celestiales que le adoran, él es también el que «un momento fue rebajado por debajo de los ángeles», «no se avergüenza de llamarnos hermanos», «participó de la carne y sangre», es decir, de nuestra debilidad humana, «fue probado en todo a semejanza nuestra, excepto el pecado», «ofreció en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con clamores vehementes y lágrimas a quien podía salvarle de la muerte», etc.; pero todo ello «en beneficio de todos», «para destruir por su muerte al que tiene el poder sobre la muerte», «para expiar los pecados del pueblo», de modo que «él vino a ser para todos causa de salvación eterna» (2,9-11.14.17; 4,15; 5,7-9, etc.).

Pero la función salvífica de Cristo, de eficacia universal y perenne, supone su dignidad supereminente, en la que se incluye su preexistencia absoluta (1,2-3; cf. Jn 1,1-3; Col 1, 15-17). El título, pues, de Hijo de Dios no se limita a su grandeza como Mesías entronizado «a la diestra de la Majestad en los cielos» (1,13; cf. Sal 2,7; 110,1), sino que remonta a su actividad en la creación del cosmos, a su preexistencia proto-

lógica. Esto mismo significan sus atributos, propios de la Sabiduría divina.

Sin embargo, más que las especulaciones sobre la Sabiduría creadora, atraen al autor los actos históricos determinantes de la economía de salvación, especialmente la muerte de Jesucristo, que él explica con las categorías sacrificales del AT. Ellos han inaugurado la época escatológica, «el mundo por venir» (2,5; cf. 10,1); porque Jesucristo, «pontífice de los bienes futuros», con su muerte expiatoria ha logrado «de una vez para siempre» purificar nuestras conciencias (9,11-14; 7,26-27), y con su sangre ha sellado la alianza nueva, que invalida la antigua y jamás será suplantada por otra (8,6-13; 9,15-22); porque ésta contiene ya los dones celestiales del Espíritu y las bendiciones del eón futuro (6,4-5). Pero la seguridad de la redención ya realizada mantiene la tensión escatológica, con la esperanza del reposo sabático que ansiamos (4,1-11) y de la ciudad venidera que buscamos durante nuestra peregrinación presente (13,14), y con el anhelo por la segunda aparición del Señor para consumar nuestra salvación (9,28).

Resumiendo: el autor de esta epístola ha querido presentarnos la mediación perfecta de Jesucristo, acentuando, por una parte, su superioridad por razón de la inmediatez de Cristo con Dios como «Hijo» suyo y con nosotros como «hermano» nuestro, y, por otra, su eficacia, ya que por un acto único él ha llevado a cabo su obra salvadora, ha instituido la alianza eterna y ha obtenido para sí mismo y para los que le siguen la salvación consumada.

La cristo-soteriología de la epístola a los Hebreos tiene, sí, sus raíces en las creencias que habían ido tomando forma en la Iglesia de los tiempos apostólicos y que hemos descubierto ya en otros escritos del NT. Pero el autor ha sabido estructurarlas genialmente alrededor de la mediación, particularmente de la mediación sacerdotal de Cristo, «mediador de la alianza más excelente» y «nueva» (8,6; 9,15; 12,24) «en su propia sangre» (9,12; 10,19.29; 13,12.20). Aunque su finalidad era parenética, ha sabido razonar, más allá de la instrucción catequética fundamental y de la homología litúrgica (cf. 3,1; 4,14; 10,23), un discurso profundo y penetrante, que, si no es una cristología completa, rompe un cauce nuevo y sugiere una tematización original del misterio de Cristo, con el esquema de mediación sacerdotal, trasponiendo y complementando el de señorío mesiánico.

7. Epílogo

Al término de esta revista rápida de las cristologías o maneras de captar y expresar el misterio de Cristo en el NT, no podemos menos de hacernos dos preguntas.

A. *¿Unidad o multiplicidad?*—Nos preguntamos, en primer lugar, acerca de la unidad o disparidad de estas cristologías. Cierta pluralidad es patente. Se explica, ante todo, por el hecho de que el período estudiado abarca casi un siglo: desde la muerte de Jesús, hacia el año 30, hasta fines del siglo primero, o tal vez principios del segundo. Además, no se puede olvidar que ésta hubo de ser una época de extraordinaria fermentación de la fe, difícilmente imaginable para nosotros después de veinte centurias de cristianismo; porque fue necesario entonces que las primeras impresiones de la experiencia pascual se sedimentasen con la reflexión sobre «la Escritura y la palabra de Jesús» (cf. Jn 2,22). En tercer lugar, el impulso misionero, el deber de predicar el Evangelio, «primero al judío, pero después también al griego» (cf. Rom 1,16), hacía urgente e inevitable una traducción del mensaje en un lenguaje totalmente distinto, y, más aún, una adaptación a una mentalidad en algunos puntos casi diametralmente divergentes, y la adaptación impone la aceptación de categorías y fórmulas en sí extrañas, llenándolas de un nuevo contenido.

Son evidentes, por ejemplo, los cambios, no sólo en el empleo, sino también en el significado de los títulos de Cristo. Alguno de ellos cayó completamente en desuso, como el de «Hijo del hombre»; otros perdieron su fuerza etimológica, como el de «Cristo»; otros se impusieron y mantuvieron, como el de «Señor», aunque con variedad de matizaciones; otros, en fin, llegaron a tener un alcance más profundo, como el de «Hijo de Dios». Se ha intentado la historia de esta evolución ideológica. En la exposición precedente se han indicado sus principales etapas.

Pero las diferencias no son solamente lexicales o semánticas, sino que atañen al mismo enfoque del misterio. Encontramos, de hecho, un esquema prospectivo, que se orienta hacia la parusía y parece pasar por alto incluso la glorificación presente del Señor, aunque la conoce. Hay otro esquema ascendente, que considera a Jesús desde su estado humilde y obediente hasta su entronización. Tenemos otro esquema retrospectivo, que descubre el misterio escondido en la vida mortal de Jesús. Y llegamos, al fin, al esquema descendente, que

parte de la eternidad del Hijo-Verbo en el seno del Padre, para volver al Padre a través de su vida terrena y de su muerte.

Hemos visto también que el mismo evento doble de la muerte-resurrección de Jesús podía concebirse en su duplicidad de humillación y exaltación, como hace Pablo en conformidad con el antiguo himno cristológico, o en su unidad de elevación en la cruz y a la gloria, como se complace en describirlo Juan.

A primera vista el resultado parece desesperante: es imposible reducir todas esas perspectivas tan divergentes a una sola cristología; si se permite la comparación, es inútil empeñarse en componer una fotografía de Cristo combinando los rasgos delineados por Marcos y Lucas, Pablo y Juan. Y, sin embargo, a pesar de esa pluralidad de imágenes, no puede negarse una unidad, que no es lo mismo que uniformidad.

Ya explicamos en el prolegómeno la unidad en el punto de partida: la experiencia pascual que convence a los apóstoles de la posición única de Jesucristo en la economía de la salvación. Muchas de las diferencias se explican sencillamente por el progreso en la reflexión y penetración intelectual y existencial de aquella experiencia primitiva.

Segundo, hay unidad en el núcleo de las afirmaciones fundamentales. El título de «Señor», que se abre a un horizonte ilimitado en su longitud y en su altura, dilatándose hasta la parusía y levantándose hasta el trono de Dios, es un centro unificador.

Tercero, todos los escritos del NT, no obstante su pluralismo, coinciden en descubrir en Jesucristo una doble relación cualificada: una, con Dios, de quien depende totalmente y para quien vive íntegramente, porque ésta es la quintaesencia y la razón de su misión y de su persona, expresada con el apelativo de Hijo de Dios; otra, con los hombres, por cuya salvación trabaja infatigablemente hasta su muerte y continúa actuando sobre la Iglesia hasta el día de su parusía, cuando llevará a término nuestra redención.

> Quizás hayamos de decir que la pluralidad en la unidad es una necesidad interna al misterio de Cristo, que sólo puede comprenderse y enunciarse dialécticamente; porque nuestros conceptos y vocablos no pueden ser más que analógicos, afirmando la semejanza y la desemejanza a un mismo tiempo y, por tanto, corrigiéndose y como retractándose en el mismo momento en que se aseveran verídicos.

En conclusión: en la pluralidad de teologías se expresa la misma y única fe en la persona y obra, en el misterio de Jesucristo.

B. *¿Una cristología del mismo Cristo?*—La segunda pregunta va más al fondo. Nos preguntamos, no por la cristología de Pablo, o Juan u otro de los escritores inspirados del NT, sino por la del mismo Cristo. Claro está que sólo podemos barruntarla a través de los testimonios neotestamentarios, especialmente de los evangélicos. Y claro está también que sólo podemos rastrear la cristología que él predicó; porque el misterio de su propia experiencia nos es inaccesible: imposible que sepamos lo que es sentirse hombre-hijo de Dios.

Aquí se atraviesa el problema de la historicidad de las palabras y actitudes de Jesús y el de su conciencia de «enviado» e «Hijo» de Dios. El primero, como ya advertimos, se ha tratado detalladamente en otro volumen de esta serie. El segundo tendremos que estudiarlo al hablar de la predicación de Jesús. De momento nos contentaremos con adelantar una nota brevísima.

Es verdad que hay dificultad y, en muchos casos, casi imposibilidad para discernir entre «las palabras mismas»—«ipsissima verba»—de Jesús y su explicación y elaboración por los evangelistas. Con todo, flota, por encima de todos los escepticismos históricos perdonables, la imagen de un Jesús histórico, que, en sus actitudes inconfundibles e inimitables y en sus reivindicaciones críticamente indubitables, presenta una «cristología indirecta» bien definida: es una serie de afirmaciones claras que contienen en sí el germen de toda la cristología neotestamentaria, y virtual e implícitamente asientan las tesis básicas de toda teología del misterio de Cristo.

Y es que Jesucristo no tanto «se define» a sí mismo como «objeto» cuanto que «se revela» como «persona», y, por tanto, su revelación se hace en vivencias más que en enunciados. En el NT encontramos, sí, enunciados equiparables a definiciones, pero sobre todo descubrimos vivencias de la persona y del misterio de Jesús: las vivencias de Marcos y Mateo, las de Pablo y Juan; y, como fuente y origen de todas ellas, la vivencia del mismo Jesucristo, Hijo de Dios y Salvador nuestro.

SEGUNDA FASE: LA INTERPRETACION DEL MISTERIO EN LA TRADICION

1. *Marco histórico.*
2. *Período inicial* (s. II-III).
   A. Profesión primitiva de la fe.
   B. Defensa de la fe.
   C. Primeros brotes de la teología.
   D. Las primeras escuelas teológicas.
   E. Balance.
3. *La cristología teológica* (s. IV).
   A. Las herejías.
   B. Los Padres.
4. *La cristología ontológica* (s. V-VI).
   A. El escenario.
   B. Los protagonistas.
   C. Primer acto.
   D. Segundo acto.
   E. Entreacto.
   F. Tercer acto.
   G. Cambio de escenario.
   H. Conclusión.
5. *La cristología antropologica* (s. VI-VII).
   A. Agnoetismo.
   B. Monoenergismo y monotelismo.
   C. Un silencio fatídico.
   D. Defensores de la ortodoxia.
   E. Proclamacion dogmatica.
   F. En el Occidente.
6. *Clausura de la época patrística* (s. VIII).
   A. La unica filiación de Jesucristo.
   B. El culto a las imagenes.
7. *Mirada retrospectiva.*
   A. La distancia recorrida.
   B. La fidelidad al mensaje.
   C. El valor de las formulas.

BIBLIOGRAFIA

1. Historia de la Iglesia

BERNARDINO LLORCA, *Historia de la Iglesia Catolica. I. La Edad Antigua* (Ma, BAC 54).

HUBERT JEDIN (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* (en publicación) (FiB, Herder, 1962ss), trad. esp. *Manual de Historia de la Iglesia* (Bar, Herder).

2. Concilios ecuménicos cristológicos

— *Acta Conciliorum Oecumenicorum.* Ed. E. Schwarz, continuavit J. Straub (Bln, De Gruyten).

G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli* (Ro, Herder, 1967).

J. J. ORTIZ DE URBINA, *Nicee et Constantinople* (Pa, 1962).

P. TH. CAMELOT, *Ephèse et Chalcedoine* (1962). Trad. esp. *Efeso y Calcedonia. Historia de los grandes Concilios Ecumenicos* (Vitoria 1971).

A. GRILLMEIER, H. BACHT (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon,* 3 Bande (Wzb, Echter, 1951-1954).

Veanse, además, en los diccionarios teológicos los artículos sobre los concilios de Nicea I, Constantinopla I,II y III, Efeso y Calcedonia.

3. Patrología general

F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie et d'Histoire de la Theologie.* I livres I et II (Pa-Trn-Ro, Desclee, 1930).

B. ALTANER, A. STUIBER (trad.), *Patrología* (Ma, Espasa Calpe).

J. QUASTEN, *Patrology* (1950-1953). Trad. esp. *Patrologia* (Ma, BAC 206.217).

J. VIVES, *Los Padres de la Iglesia. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta San Atanasio* (Bar, Herder, 1971).

H. VAN CAMPENHAUSEN, *Die Griechischen Kirchenvater* (Stg [4]1967) Trad. española *Los Padres de la Iglesia.* I *Padres griegos* (Ma, Cristiandad, 1974).

ID., *Die Lateinischen Kirchenvater* (Stg [2]1965). Trad. esp. *Los Padres de la Iglesia.* II *Padres latinos* (Ma, Cristiandad).

4. Historia del dogma cristológico en la edad patrística

MICHAEL SCHMAUS, ALOIS GRILLMEIER (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte.* Band III, Faszikel 1 *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon* (451). VON JACQUES LIÉBAERT (FiB-Bsl-Wn, Herder, 1965).

ALOIS GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon* (Lon, Mowbray, 1965).

HENRI RONDET, *Histoire du Dogme* (Trn, Desclée, 1970). Trad. esp. *Historia del Dogma* (Bar, Herder, 1972).

MySal III-I p.417-502.

DUQUOC, p.250-272.

GONZÁLEZ FAUS, p.417-517.

TH. SAGI-BUNIC, *Deus perfectus et homo perfectus. A Concilio Ephesino (431) ad Chalcedonense (451)* (Ro, Herder, 1965).
— *Problemata theologiae chalcedonensis* (Ro 1969).
K. RAHNER, *Problemas actuales de Cristología*, en *Escritos de teología* I p.167-221.
J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual:* EstE 46 (1971) 339-367.
A. GRILLMEIER, *Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute*, en *Theologische Berichte* (Zü-Eins-Köln 1972).
M. V. LEROY, *Le Christ de Chalcédoine:* RTho 73 (1973) 75-93.
P. T. CAMELOT, *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes: Antiquité. Christologie:* RevScPhTh 49 (1965) 745-750.
JAROSLAV PELIKAN, *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena* (NH, Yale University Press, 1969).
M. TETZ, *Altchristliche Literaturgeschichte. Patrologie:* ThRund 32 (1967) 1-42.
JAROSLAV PELIKAN, *The Christian Tradition.* I: *The Emergency of the Catholic Tradition* (100-600) (Chicago, University Press, 1961).
W. J. BURGHARDT, *Literature of Christian Antiquity:* ThSt 33 (1972) 253-284.
J. A. DE ALDAMA, *Boletín de Literatura Patrística:* EstEc 47 (1972) 87-105.
P. STOCKMEIER, *Glaube und Religion in der frühen Kirche* (FiB-Bsl-Wn, Herder, 1972).
G. MOIOLI, *Appunti per una «Cristologia» patrística:* ScCat 98 (1970) 175-214.
C. KANNENGIESSER, *Théologie patristique:* RechScRel 60 (1972) 459-482.
Véanse los diccionarios teológicos en los artículos correspondientes a los diversos temas, v.gr.: HTTL 4,61ss: «Judenchristentum», 3,188-193: «Griechische Vätertheologie»; 1,69-73: «Alexandrinische Theologenschule»; 1,141-145: «Antiochenische Theologenschule»; 4,271-277: «Lateinische Vätertheologie».

Al n.2

J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Lon [4]1968).
B. WELTE (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (FiB 1970).
J. DANIÉLOU, *Bulletin d'Histoire des Origines Chrétiennes:* RechScR 58 (1970) 113-154.
R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Gö 1967).
KLAUS WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gü, Mohr, 1972).
R. CANTALAMESSA, *I piú antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri del II secolo* (Ro, Ed. Liturgiche, 1972).
L. BARNARD, *Justin Martyr in Recent Study:* ScottJTh 22 (1969) 152-164.
J. T. NIELSEN, *Adam and Christ in the Theology of Irenaues of Lyons.* An Examination of the Function of the Adam-Christus Typology in the Adversus haereses of Irenaeus, against the Background of the Gnosticism of his Time (Assen, Van Gorcum, 1968).
R. CANTALAMESSA, *Tertullien et la formule christologique de Chalcédoine:* Studia Patristica t.9 (1966) 139-150.
J. MOINGT, *Théologie Trinitaire de Tertullien*, 3 vols. (Pa, Aubier, 1966).
M. EICHINGER, *Die Verklärung Christi bei Origines. Die Bedeutung des Menschen Jesu in seiner Christologie* (Wn, Herder, 1969).
RGG II p.1648-1661: «Gnosis».

SMun II p.476-486: «Gnosis».

JEAN DANIÉLOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. I: *Théologie du judéo-christianisme*. II: *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècle* (Trn, Desclée, 1958-1961).

MARCEL SIMON, ANDRÉ BENOIT, *Le judaisme et le christianisme antique* (Pa 1968).

MARTIN HENGEL, *Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.v.Chr (Tü, Mohr, 1969).

RICHARD N. LONGENECKER, *The Christology of Early Jewish Christianity* (Pa 1968).

Al n.3

E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée* (Pa, Letouzey, 1972).

E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea* (Gö, Vandenhoeck, 1969).

C. KANNENGIESSER, *Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire*: RechScR 59 (1971) 27-36.

J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie* (Leiden, Brill, 1968).

F. RUDASSO, *La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno* (Ro, Teresianum, 1968).

H. ALTHAUS, *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz* (Mst, Aschendorff, 1972).

J. R. BOUCHET, *A propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse*: RTh 67 (1967) 584-588.

— *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*: RTho 68 (1968) 533-582.

— *La vision de l'économie du salut selon S. Grégoire de Nysse*: RechScPhTh 52 (1968) 613-644.

PETER STOCKMEIER, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrisostomus* (Trier, Paulinus, 1966).

G. M. ELLERO, *Esegesi e teologia dell'Incarnazione secondo Giovanni Crisostomo* (Vicanze, Ed. Patristiche, 1967).

FRANÇOIS SZABÓ, *Le Christ Créateur chez St. Ambroise* (Ro, Augustinianum, 1968).

E. BELLINI, *Per una lettura globale del «De Incarnationis Dominicae Sacramento»*: ScCat 102 (1947) 389-402.

Al n.4

R. A. MORRIS, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* (Ox, Clarendon, 1963).

A. GRILLMEIER, *Zum Stand der Nestorius Forschung*: ThPh 41 (1966) 401-410.

L. ABRAMOWSKI-A. E. GOODMAN, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, 2 vols. (NY, Cambrige University, 1972).

A. ZIEGENAUS, *Die Genesis des Nestorianismus*: MüThZ 23 (1972) 335-353.

M. MANDEC, *L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieurs au concile d'Éphèse*: ETL 47 (1971) 64-96.

E. NACKE, *Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und Antinestorianischen Traktaten* (Mst 1964).

O. BLANCHETTE, *St Cyril of Alexandria's Idea of the Redemption*: ScEccl XVI (1964) 455-480.

J. Liébaert, *L'evolution de la christologie de St. Cyrille d'Alexandrie a partir de la controverse nestorienne* MélScRel 27 (1970) 27-48.

S. Otto, *Person und Subsistenz. Die Philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spatantiken Geistesgeschichte* (Mch, Fink, 1968).

D. B. Evans, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology* (Washington, Dumbarton Oaks, 1970).

E. Bailleux, *La soteriologie de St. Augustin dans le de Trinitate* MélScRel XXIII (1966) 149-173.

W. Eborowicz, *Les approches du mystère sotériologique dans les Confessions de Saint Augustin* · Studia Patristica 9 (1966) 393-403.

Al n.5

L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (1965).

L. Negri, *Elementi cristologici ed antropolocigi nel pensiero de S. Massimo il Confessore. Nota critica sulla bibliografia dell'argomento*. ScCat 101 (1973) 331-361.

Al n.7

M. F. Wiles, *Soteriological Arguments in the Fathers* · Studia Patristica 9 (1966) 321-325

L. Malevez, *L'invariant et le divers dans le langage de la foi* NRT 95 (1973) 353-366

J. Ratzinger, *Die Legitimitat des christologischen Dogmas* EstE 47 (1972) 487-503.

Comisión Teológica Internacional, *L'unità della Fede e il pluralismo teologico*. CCat 124 (1973) 2,367-375.

— *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Einsiedeln, Johannes V., 1973).

«Con la fuerza del Espíritu que en nosotros habita, guarda el tesoro que se te ha confiado» (2 Tim 1,14).

Una vez esbozada la revelación del misterio de Cristo tal como se consigna en los libros del NT, parece que podríamos lanzarnos sin más preámbulos a su estudio directo. Sin embargo, antes de emprenderlo, es de capital importancia un conocimiento, aunque sea sumario, de la interpretación dada en la tradición de la Iglesia. Y esto por varias razones.

La primera es de prudencia elemental. Toda ciencia tiene una parte de historia, porque avanza sobre las experiencias y resultados de las épocas precedentes. Para no perder tiempo y energías repitiendo errores antiguos y renovando teorías hace siglos refutadas, el teólogo no puede pasar por alto la historia del dogma.

A ésta se añade la razón hermenéutica. La fe en el misterio de Cristo se sintetizó en fórmulas que aún hoy mismo repetimos, pero que fueron acuñadas hace más de mil años y que, por lo mismo, necesitan ser explicadas para ni torcerlas por ignorancia ni descartarlas con ligereza.

La razón más importante es la estrictamente dogmática. El misterio de Cristo es una verdad revelada, un «misterio» creído, confesado y vivido en la fe de la Iglesia. Esta fe de la Iglesia en los tiempos pasados, tal como fue testimoniada por los grandes pensadores creyentes de la antiguedad, y, más que nada, tal como fue proclamada oficialmente por los grandes concilios ecuménicos de los primeros siglos, es normativa para todo cristiano (cf. DV 8.10.12).

No es, pues, únicamente prudencia científica, ni sólo necesidad exegética, ni, mucho menos, mera curiosidad erudita, sino urgencia de la fe, la que nos impulsa a recordar, a lo menos en sus líneas generales, la historia de este dogma. Porque sobre el cristiano de hoy pesa la obligación de guardar el tesoro heredado para transmitirlo a las generaciones venideras.

1. Marco histórico

La época patrística, que en este capítulo vamos a recorrer a grandes pasos, se extiende desde el siglo II al VIII. Fue una época enormemente agitada por las persecuciones sangrientas y por las luchas doctrinales, pero también extraordinariamente fecunda por la producción literaria e investigación teológica.

Ciñéndonos aquí a la evolución del dogma relativo al Misterio de Cristo, comencemos por apuntar las dos causas que la provocaron.

Por una parte, el mensaje proclamado por los apóstoles y consignado en el Nuevo Testamento no podía reducirse a una fórmula mágica que, aun sin entenderla, hubiese de repetirse mecánicamente, sino que era la Buena Nueva de la salvación, que había de anunciarse a todos los hombres de todas las razas y de todos los tiempos en un lenguaje inteligible para ellos. Por consiguiente, había que trasvasarlo en las expresiones y categorías de culturas y épocas distintas de aquella en que primitivamente se había predicado. La necesidad misma de conservación y transmisión del Evangelio de salvación universal, en su encuentro con otras ideologías, desencadena un proceso de interpretación que no es sólo traducción verbal, sino también adaptación intelectual, cuyo objetivo es hacer comprensible el misterio, presentarlo dignamente ante los intelectuales paganos y, al mismo tiempo, defenderlo contra impugnaciones abiertas y protegerlo de tergiversaciones peligrosas.

Por otra parte, la riqueza misma del misterio de Cristo, por encerrar en uno lo humano y lo divino, el pecado y la gracia, el tiempo y la eternidad, invitaba a una mayor explicitación de su contenido, para sacar a la luz los inmensos tesoros escondidos en él. Pero la dificultad de abarcarlo en su totalidad daba ocasión a interpretaciones unilaterales y extralimitadas, que reclamaban corrección y ajuste. Así se originó aquella oscilación pendular de afirmaciones a primera vista contrarias y de formulaciones parciales que mutuamente se perfilan y completan y que, con su misma dialéctica, han contribuido a poner en claro el núcleo del misterio de Cristo y a fijar los límites dentro de los cuales debe moverse toda interpretación legítima del mismo.

Apresurémonos a decir que estas luchas doctrinales no hubieran sido tan encarnizadas y tan prolongadas si en ellas no hubiera estado en litigio algo de suma importancia para el creyente y aun para todo hombre. El hombre anhela salvación, y el mensaje del Evangelio la promete, anunciando a Jesucristo como su única fuente. Si las controversias dogmáticas de los primeros siglos giraban en la superficie alrededor de la «cristología», tocaban en el fondo el nervio mismo de la «soteriología». Sería equivocado entenderlas de otra manera y sería injusto tacharlas de abstractas y poco menos que inútiles. Bastará con apuntar que, como luego veremos, el axioma fundamental que en ellas decidía en favor o en contra de una teoría, era el principio soteriológico de nuestra salvación por la persona y la obra de Jesucristo. Y advirtamos inmediatamente que por «sal-

vación» se entendía, no sólo el perdón del pecado, sino también, y muy marcadamente, la elevación a la filiación adoptiva o, como solía decirse, la «deificación» o «divinización» del hombre. Si se insiste en declarar lo que Jesucristo es en sí, no es por prurito especulativo, sino por fidelidad a la verdad de lo que él hizo y es para nosotros. En aquellas discusiones, pues, se jugaba la esencia del cristianismo, no sólo en cuanto es una doctrina, sino, sobre todo, en cuanto es un camino de vida; porque se trataba del mensaje sobre la persona de nuestro Redentor, en quien hay que creer con plena entrega personal para obtener la vida (cf. Jn 20,31).

La historia del dogma cristológico no puede dividirse en compartimientos completamente aislados, porque las ideas de una época despuntan ya en la anterior y perduran en las siguientes; con todo, pueden distinguirse cinco períodos, que designaremos con una denominación aproximativa según los temas peculiares de cada uno [1].

Tras un «período inicial» correspondiente a los siglos II y III, siguen tres de controversias propiamente cristológicas, en cada una de los cuales se discute y define un aspecto del misterio de Cristo: primero, en el siglo IV, «la cristología teológica» o la divinidad de Cristo en la Trinidad; luego, en los siglos V y VI, «la cristología ontológica» o la constitución interna de Cristo en la unidad de persona y dualidad de naturalezas; por fin, en el siglo VII, «la cristología antropológica» o la verdadera humanidad espontánea y libre de Cristo; el siglo VIII es el período de «clausura» de estas controversias y de la edad patrística.

Por supuesto, no intentamos describir aquí con detalle todos los incidentes de aquellas discusiones dogmáticas, ni explicar la doctrina cristológica de los innumerables Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos que en ellas tomaron parte o fuera de ellas trataron los temas cristo-soteriológicos. Remitiendo al lector a las obras citadas en la bibliografía para una información más amplia, nos contentamos modestamente con delinear a grandes rasgos el avance de la interpretación del misterio de Cristo en la tradición de la Iglesia.

[1] Tomamos la división y titulatura de B. Sesboüe en su curso mimeografiado de cristología (Lyon-Fourvière 1968-1969).

2. Período inicial (s.II-III)

En el período inicial, junto a la manifestación espontánea de la fe en el seno de la Iglesia, encontramos su defensa contra los ataques de los paganos y judíos y contra las desviaciones de los primeros herejes; ésta estimula una reflexión de tipo científico y sistemático, dando origen a los primeros esbozos de una teología del misterio de Cristo y a las primeras «escuelas» exegético-teológicas, pero aún no se acude a un concilio ecuménico para resolver los problemas suscitados.

A. *Profesión primitiva de la fe.*—La fe de la Iglesia primitiva en el misterio de Cristo se manifiesta en la liturgia, en «los símbolos» de fe y en literatura epistolar.

Comencemos por aducir el testimonio, aunque indirecto, de un pagano. Plinio, gobernador de Asia Menor a principios del siglo II, en su informe al emperador Trajano, escrito hacia los años 111-113, dice así: «los cristianos—interrogados judiciariamente—afirmaban que en días fijos solían reunirse de mañana y cantar un himno a Cristo como a Dios... y conjurarse... a *no robar, ni cometer adulterio...*» [2] Demos que la información obtenida por Plinio no fuese completamente exacta y que sus conceptos filosófico-religiosos sean imprecisos; por lo menos deducimos la impresión que producía en un gentil la actitud religiosa de la comunidad primitiva; y esta impresión se reduce en su punto central a que los cristianos consideran como Dios, no a los del politeísmo ni a los emperadores romanos, sino a Cristo, en cuyo honor entonan cantos religiosos en sus reuniones litúrgicas; esto es lo que a los ojos de un gentil les hace diferenciarse del resto de la población pagana.

De la liturgia cristiana de aquella época poseemos un par de testimonios directos. Uno es el breve himno vespertino, usado aún hoy día en la liturgia griega, en honor de Jesucristo: «Luz serena de la gloria del Padre..., Hijo de Dios que nos das la vida» [3]. El otro es una homilía o, mejor, un «pregón pascual», al modo del que se canta en la vigilia de Pascua, compuesto por *Melitón de Sardes* (m. fin s.II): en él se proclama la preexistencia eterna de Jesucristo, su encarnación y su obra redentora, iniciada ya en la historia del pueblo israelita y culminada en la destrucción de la muerte y el triunfo sobre Satanás con la liberación del hombre; son notables particularmente la afirmación de atributos divinos y humanos paralela-

[2] PLINIO, *Ad Traianum* 97.
[3] *Phos hilaron.*

mente antitéticos del mismo Jesucristo [4] y las doxologías dirigidas a Cristo, repetidas cuatro veces en el corto espacio de aquel himno.

Entre esas fórmulas leemos algunas que recogen las verdades fundamentales relativas a la persona y obra de Jesucristo, y se acercan al tipo de los «símbolos de fe». No nos es posible seguir aquí toda la historia de la evolución de éstos. El llamado «símbolo de los apóstoles», que, evidentemente, no puede atribuirse a ellos, aparece ya en su estructura primitiva más escueta a principios del siglo III como una fórmula «trinitaria»; fórmulas similares se encuentran en Hipólito Romano y en Tertuliano, que escriben hacia la misma época, y anteriormente, a mediados del siglo II, en Justino. De ellos hablaremos al fin de este párrafo.

De la literatura epistolar eclesiástica de la época, el modelo insuperable son las siete cartas de *Ignacio de Antioquía* (m. 107) [5], uno de los documentos cristianos más antiguos después del NT. Respecto a su cristología observamos, en primer lugar, que Ignacio aplica sin reserva ni escrúpulo el título de «Dios» a Jesucristo [6]. Advertimos aquí una transformación semántica importante: el vocablo «Dios» deja de ser nombre personal del Padre en la Trinidad y pasa a ser un nombre común de las tres personas subsistentes en la divinidad, poniendo el acento en la naturaleza única más que en la personalidad distinta; este uso, iniciado ya en el NT, se generalizó en las épocas siguientes. Al mismo tiempo, con acento polémico contra tendencias gnostizantes que comenzaban a levantar cabeza, Ignacio insiste enérgicamente en la verdadera humanidad de Jesucristo, nacido verdaderamente de la Virgen María, muerto y resucitado realmente, presente en la eucaristía con su verdadero cuerpo humano [7].

Adelantándose tres siglos a las definiciones conciliares, emplea la que más tarde se llamará «comunicación de idiomas», hablando de «los padecimientos y la sangre de Dios». En él también encontramos, antes que en el arriba citado Melitón, aquellas series de predicados o enunciados contrapuestos aplicados al mismo y único sujeto, Jesucristo [8]. En Ignacio admiramos el equilibrio sereno en la afirmación de la divinidad y humanidad del Señor; sus fórmulas fueron repetidas e imitadas

[4] SChr 123.
[5] En BAC 65 (ed. bilingüe).
[6] *Ad Ephesios* 7,2; «Ad Smyrnaeos» 2: PG 5,649.708.
[7] *Ad Trallianos* 9,1; *Ad Smyrnaeos* 2: PG 5,681.708.
[8] *Ad Ephesios* 7,2: PG 5,649.

en la tradición subsiguiente. Finalmente, señalemos su intuición sobre la eficacia universal e incluso retroactiva o, diríamos mejor, la presencia permanente de nuestro Salvador y Señor Jesucristo en la historia [9].

Ignacio no pretende organizar un sistema teológico, sino solamente confirmar la fe de sus lectores en el misterio que han creído; sin embargo, la enuncia con fórmulas que, por una parte, se derivan de la doctrina del NT, y, por otra, preparan la evolución posterior. Pero tal vez lo que más le caracteriza es aquella ardiente mística de imitación, seguimiento y unión a Cristo, que le lleva a suspirar por el martirio.

Hay que admitir, sin embargo, en esta época la existencia de penumbras, como en el célebre libro de *Hermas*, conocido con el título de *Pastor*, compuesto a mediados del siglo II. Las pocas frases en que, sin llamarlo por su nombre, se refiere a Jesucristo, son, por su mismo estilo, de interpretación difícil [10]. Tendríamos aquí una teología indecisa o confusa que, o no se atreve a enunciar taxativamente, o no acierta a expresar claramente lo que el común de las Iglesias enseñaba sobre la persona del Señor.

Tampoco puede sorprendernos la aparición de un cristianismo sincretístico: el llamado «judeo-cristianismo». Es una tendencia que trata de combinar la nueva fe en Jesucristo con las antiguas tradiciones e ideas del judaísmo, especialmente con su monoteísmo estricto y con ciertas doctrinas gnostizantes. A este género pertenecen dos obras conocidas con el apelativo de «seudo-clementinas», por presentarse como compuestas por su protagonista, Clemente Romano, discípulo de Pedro. Aquí la figura de Cristo flota en una neblina imprecisa, sin verdadera divinidad ni verdadera humanidad. Con todo, también ahí hay una cristología del Mesías glorificado, que se orienta hacia su preexistencia.

Estas penumbras no deben escandalizarnos, porque pronto cedieron al esplendor de la fe de la Iglesia. Ni debemos empeñarnos en buscar en todos los escritores de este período inicial la nitidez de las fórmulas perfiladas de los Padres y concilios posteriores.

B. *Defensa de la fe.*—La fe se hace más explícita en la controversia al tener que insistir en los puntos de doctrina esenciales atacados por el adversario; precisamente estos ataques mismos ponen de manifiesto aquellas verdades que, tal vez con menos precisión y claridad, se contenían en la profesión de fe. Esta, en efecto, afirma la paradoja de que el hombre Jesús de

[9] *Ad Philadelphenses* 3,2; 8,1: PG 5,700.704.
[10] SChr 53. *Similitudines* 6,2: 9,17,4: PG 2,961.998.

Nazaret es verdadero Dios, Hijo de Dios. Los ataques se dirigen, por tanto, o contra la divinidad de Jesús, o contra la humanidad del Hijo de Dios, o contra la unidad del sujeto de quien ambas se enuncian.

La afirmación de la divinidad de un hombre, máxime de uno muerto en una cruz, parecía increíble a los judíos y ridícula a los paganos; unos y otros, además, creían descubrir en ella una forma de politeísmo. Conocemos los argumentos y los nombres de estos primeros impugnadores del cristianismo a través de las refutaciones escritas por los apologetas, entre los cuales hay que citar especialmente a Justino y a Orígenes.

Justino (m.c.165) [11], en su primera *Apología* para los paganos, se explaya en la demostración de la divinidad de Jesucristo; en su *Diálogo con Trifón* para los judíos se esfuerza por mostrar la armonización de la fe en la Trinidad con el monoteísmo, profesado por los cristianos con no menor firmeza que por sus adversarios.

Orígenes (m.c.255) [12], en su libro *Contra Celso*, refuta una por una las objeciones de aquel filósofo pagano, que, dicho sea de paso, se adelantan en muchos puntos a las del racionalismo moderno. Pero la producción literaria de Orígenes es muy rica, y de él, como de Justino, volveremos a hablar en el apartado siguiente.

Si en un movimiento ascendente había sido laboriosa la aceptación de la divinidad del hombre llamado Jesús de Nazaret, en un movimiento descendente surgió la dificultad de admitir la humanidad del que era creído como verdadero Dios: dificultad que se agravó por ideas preformadas sobre Dios, el mundo, el hombre y las relaciones posibles entre ellos. Aunque en el punto de partida y en la concepción ideológica diverjan, los varios y complicados sistemas gnósticos, como los de Basílides y Valentín, el marcionismo y el maniqueísmo, todos concuerdan en el dualismo óntico entre el espíritu y la materia , de donde vienen a coincidir en la negación de la verdadera humanidad de Jesucristo y de su obra redentora: la redención se reduce a la enseñanza del camino de salvación, entendido, por lo demás, como liberación del espíritu frente a la materia. Para enseñarla no era necesaria la divinidad de Cristo, y su humanidad era inútil y aun perjudicial. La encarnación se esfuma en una epifanía de Dios con «apariencia» humana, de donde la denominación de «docetismo» (del griego «dokéo»: «tener apariencia de, ser tenido por»), con que se designan

11 En BAC 116 (ed. bilingue).
12 SChr 132.136.147. En BAC 271.

estas varias tendencias heréticas. Contra ellas combatieron principalmente Ireneo y Tertuliano.

Ireneo (m.c.202), el hombre de la unidad de la Iglesia y de la Tradición, apela a ellas y a la Sagrada Escritura para rebatir los errores docetistas de los gnósticos en su obra *Contra las herejías* [13].

Tertuliano (m.c.222), escritor fecundísimo, además de su famoso *Apologético*, dirigido a los no cristianos, y de escritos catequéticos y ascéticos destinados para los cristianos, entra de lleno en la polémica con los herejes, que, en el lenguaje jurídico de Tertuliano, no tienen voz ni voto en la Iglesia, porque contra ellos «prescribe» su falta de credenciales, su novedad o no-apostolicidad [14]; especialmente ataca a Marción, negador del valor del AT y, por tanto, destructor de la historia de salvación, falseador del Evangelio y creador de comunidades sectarias, comparables a nidos de avispas [15].

Pero vuelve a presentarse el problema de la divinidad de Jesucristo, y esta vez dentro del seno de la Iglesia, es decir, de parte de los que a primera vista la profesan: es la dificultad de admitir en el Hijo—y, según la fórmula trinitaria, también en el Espíritu Santo—, una divinidad igual a la del Padre, sin incidir en un triteísmo. Así nace la herejía apellidada «monarquianismo», según su grito de batalla: «mantenemos la monarquía», la unidad absoluta de Dios; su error consistía en rechazar la distinción de las personas divinas, reduciéndola a una distinción «dinámica», en el sentido de una transmisión de fuerza divina («dynamis») a Jesús; o «modal», en el sentido de un «modo» o manifestación diversa de la única persona de Dios.

Contra el monarquianismo, especialmente en su forma modalística, elaborada por Noeto y Práxeas, escribió *Hipólito Romano* (m.c. 240) un tratado *Contra la herejía de Noeto* y sus *Philosophoúmena* o refutación de las principales herejías.

De esta manera, paradójicamente, los ataques contra la fe de la Iglesia obligaron a ésta a reflexionar sobre esa fe y a explicitarla y explicarla, rompiendo el marco del puro biblicismo y roturando así el camino de la teología.

C. *Primeros brotes de la teología.*—En efecto, si por teología entendemos la «fides quaerens intellectum», el esfuerzo intelectual por darse razón a sí mismo y a los que inquieren

[13] SChr 64.100.152.
[14] SChr 46.
[15] *Adversus Marcionem* 4,4.5.

o disienten sobre las verdades creídas por la fe, declarando su armonía entre sí y con los principios de una sana filosofía, y utilizando para esto conceptos y categorías generalmente aceptados en una época y universalmente aceptables en todo tiempo, entonces hay que decir que en este período inicial nació la teología. Sus representantes son los escritores que acabamos de citar: Justino, Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Orígenes. Sin detenernos en su teología trinitaria, indicaremos brevemente sus contribuciones a la teología del misterio de Cristo.

Justino, para explicar la divinidad de Jesucristo, aprovecha la idea del *Logos*, de Juan, preexistente a la creación (Jn 1,1-5. 14). Acomodándose a la mentalidad helénica, interpreta al *Logos* como la norma, razón, verdad y principio de unidad de todas las cosas; su germen, participado en las mentes de todos los hombres, fructificó en los patriarcas y profetas de Israel lo mismo que en los grandes filósofos de Grecia, de modo que todos ellos fueron, en un sentido, «cristianos antes de Cristo»; en consecuencia, la doctrina del cristianismo no puede tacharse de irracional ni de nueva. Jesucristo, «el Hijo, como Verbo primogénito del Padre, es Dios» [16], y digno, por tanto, de ser adorado; de su divinidad se deriva nuestra deificación por obra suya [17].

En Justino es de admirar el conato por armonizar el pensamiento helénico con la fe cristiana; pero en él se palpa también el peligro de la empresa: el de la helenización del mensaje evangélico, que desembocará en el arrianismo. Justino no llega a esas consecuencias funestas; pero su teología es imperfecta, con expresiones de tinte subordinacionista, si bien no se la pueda tachar de subordinacionismo propiamente dicho, porque admite una explicación ortodoxa: no implica necesariamente una gradación en la esencia o naturaleza, sino el orden de origen intratrinitario de las personas divinas. De todos modos, la manera de ver de Justino corre el riesgo de menguar la divinidad de Cristo con la intención de asegurar la trascendencia divina, como, por el lado opuesto, la de volatilizar su humanidad con el propósito de salvaguardar su superioridad humana.

Es también de lamentar la ausencia de una consideración soteriológica de la vida de Jesús, aunque Justino no ignora el valor salvífico de su muerte y exalta el alcance histórico universal de su persona [18].

[16] *Apología* I 46.63: PG 6,424.
[17] *Diálogo con Trifón* 48.108.124.
[18] *Apología* I 52.

Ireneo muestra poco interés por las cuestiones sobre la relación entre el Verbo y el Padre [19], y fija su atención sobre la cristología soteriológica. Descubre la unidad de la economía de la salvación, cuyo centro es Cristo, en su unidad divino-humana; él, como Verbo e Hijo, junto con el Espíritu Santo, está ya presente y actúa en la misma creación del mundo [20]. Para explicar su obra redentora, Ireneo emplea la idea de la «recirculación» o marcha en sentido contrario: el nudo cerrado por el pecado debe desatarse haciendo pasar el hilo en dirección inversa; esto le permite observar una serie de antítesis entre la historia del pecado y la de la redención, la principal de las cuales es la oposición entre la desobediencia de Adán y la obediencia de Cristo [21].

Pero, sobre todo, Ireneo toma de Pablo el tema de la «recapitulación» [22] («anakephalaíosis»: cf. Ef 1,10), que él desarrolla de una manera muy personal. Recapitulación significa para él la renovación y restauración en Jesucristo de la obra de la creación, desbaratada por el pecado; así se comprende que Jesucristo haya de ser, por una parte, el Hijo que desde la eternidad glorificaba al Padre y era glorificado por el Padre, y, por otra, hombre verdadero, nacido de nuestra carne, igual a nosotros en la realidad misma corporal y en las vicisitudes de la vida humana. Jesucristo es, pues, uno y único, Dios-hombre; ni sólo hombre sin divinidad, ni Dios sin humanidad, siendo imposible dividir al Hijo unigénito del hombre Jesús. El Verbo de Dios, que es la imagen perfecta del Padre, y que había formado al hombre a su imagen, se hizo hombre, a fin de restaurar en nosotros su imagen y hacernos de nuevo semejantes a sí mismo, y con ello semejantes a Dios.

En la muerte de Cristo ve Ireneo especialmente el aniquilamiento de la muerte y la destrucción del pecado, es decir, el aspecto de victoria más que el de expiación: Dios había plasmado al hombre, que pereció por el pecado; de ese mismo plasma es la humanidad de Cristo, que en sí recapitula a todos los hombres, como nuevo Adán, y con su muerte en obediencia al Padre nos restituye a la primera imagen y semejanza de Dios [23].

De Hipólito digamos brevemente que, para la cristología, se inspira en Justino, y para la soteriología, en Ireneo.

[19] *Adversus haereses* 2,28,6: PG 7,808.
[20] *Adversus haereses* 4,20,1: PG 7,1032.
[21] *Adversus haereses* 3,24,4: PG 7,59.
[22] *Adversus haereses* 1,10,1: PG 7,549.
[23] *Adversus haereses* 3,18,7; 3,21,10; 5,14,1: PG 7,936.955.1161. Ireneo enuncia ya el axioma soteriológico que más tarde formulará Gregorio Na-

Tertuliano encabeza la lista de los grandes escritores eclesiásticos latinos; él acuñó algunos términos que pasaron a ser moneda corriente en el lenguaje teológico, y forjó expresiones que fueron posteriormente empleadas en documentos oficiales del magisterio. Por ejemplo: habla de «una persona» en un «doble estado» o condición de ser, «no mezclado, sino unido», de modo que «se mantiene la propiedad de ambas sustancias» o naturalezas «en Jesús, Dios y hombre» [24]. Pero paga menos atención que Ireneo al valor salvífico de la encarnación, aunque insiste en su realidad, ya que «la carne es el eje de la salvación». Para Tertuliano, la obra redentora se concentra en la cruz: Dios se hizo hombre precisamente para morir por nuestra salvación. En él aparecen ya las expresiones de culpa y deuda, compensación y satisfacción; pero su soteriología no iguala en penetración a su cristología [25].

Orígenes es uno de los mayores genios de la antigüedad cristiana, tanto por la agudeza del pensamiento como por la amplitud de la erudición. Contemporáneo de Plotino (m.269), el portaestandarte del neoplatonismo, Orígenes muestra una tendencia platonizante, y ésta le lleva a desviaciones que, exageradas luego por sus secuaces, fueron objeto de condenación eclesiástica. Tiene, en cambio, el mérito de haber enriquecido la teología griega con los términos y conceptos de «physis» «hypóstasis», «ousía», «homooúsios»; y en la cristología, especialmente el de «theánthropos» o «Dios-hombre», aunque tal vez no acierta a explicarlo bien; también, a lo que parece, aunque en las obras hoy día conservadas no se encuentra, aplicó a María el título de «Theotókos» o «Madre de Dios». Sobre todo en relación con nuestro tema, destacan su escrito apologético *Contra Celso* [26], arriba mencionado, y el tratado *Peri archon*, la primera *Summa theologica*, sin igual en la historia de la literatura eclesiástica primitiva.

Mérito especial suyo es también, en la cristología, el énfasis con que acentúa la existencia y la actividad, no sólo pasividad, del alma humana de Jesucristo, que, por lo demás, él considera creada al principio del mundo, con todas las otras almas, pero, a diferencia de las demás, fiel en su adhesión al Verbo [27]. Esta

cianceno y se esgrimirá en las controversias cristológicas (*Adversus haereses* 5,14,2; 5,16,1-2: PG 7,1161).

[24] *Adversus Praxeam* 13,27: PL 2,169.190.

[25] *Adversus Marcionem* 3,8; *De carne Christi* 5,16; *De carnis resurrectione* 8: PL 2,760.780.806. *Apologeticus* 21; *De praescriptione haereticorum* 13: PL 1,394; 2,26.

[26] BAC 271. Versión, introducción y notas por Daniel Ruiz Bueno.

[27] *De principiis* 2,6,3.5: PG 11,211.213.

humanidad de Jesucristo es para Orígenes la perfecta revelación del Padre. Tal vez la insistencia en el aspecto de revelación más que en el de acción puede desenfocar el sentido de la obra salvífica, que, con todo, es reconocida y afirmada [28]. En cuanto a su explicación de la unión hipostática, nosotros la calificaríamos de psicológica más que de ontológica, por atender más a la reciprocidad de conocimiento y amor que a la unidad del ser; pero quizás esta contraposición no tendría sentido en una mentalidad platónica, en que lo verdaderamente óntico es la idea [29].

D. *Las primeras escuelas teológicas.*—La mención de Orígenes nos lleva a hablar de las escuelas teológicas. «Escuela» significa, o bien un establecimiento de enseñanza, un centro de estudios, o bien un sistema y método de doctrina, una línea de pensamiento que se transmite de maestros a discípulos. El período que estamos estudiando vio el nacimiento de dos escuelas, en el doble sentido de la palabra, que jugarán un papel importantísimo en las controversias de los períodos siguientes.

Orígenes, siguiendo la línea de Panteno (m.180/200) y Clemente de Alejandría (m.211/215), fundó en esta ciudad su «Didaskaleion» o «Academia de ciencias sagradas», como podríamos denominarla, distinta de la «Escuela catequética», ya existente allí [30]. La tendencia ideológica de «la escuela alejandrina» muestra el influjo del platonismo: el mundo de las ideas tiene el primado sobre las realidades concretas. De aquí se deriva el método alegórico en la interpretación de la Sagrada Escritura, y el esquema «descendente» en la cristología, que puede condensarse en la fórmula «Dios-hombre» o, más exactamente y conservando el matiz propio, «Verbo-carne».

Filial de la de Alejandría o, mejor dicho, mera expansión geográfica suya fue la que el mismo Orígenes fundó en Cesarea de Palestina, de la que proceden «los tres Capadocios», que más adelante encontraremos.

Más tarde se establece «la escuela antioquena». Su tendencia es más bien de lógica aristotélica: de lo singular y concreto se pasa a lo universal e ideal; en la exégesis bíblica, a la «allegoría» alejandrina se prefiere el análisis del sentido literal y la penetración de su alcance o «theoría»; en la cristología se adopta el esquema «ascendente», que podría compendiarse en la fórmula:

[28] *In Numeros homiliae* 24,1; *In Romanos commentarii* 3,8: PG 12,756; 14,946.
[29] *De principiis* 1 praef.4; 1,2,1; *Contra Celsum* 2,9: PG 11,117.130.809.
[30] Cf. Eusebio, *Historia de la Iglesia* V 10,1.

«Hombre-Dios» o, con más corrección, en la idea y expresión: «el hombre asumido por el Logos».

E. *Balance.*—Desde un punto de vista, podrá parecer que no se ha dicho nada nuevo más allá de lo enunciado en el NT; lo exigía la fidelidad al «depósito» y la continuidad en la misma fe; en ese sentido, sólo dicen novedades los herejes, pero en ellas se contradicen y convencen de error. Sin embargo, hay avance y novedad.

Como aportación positiva de este período hay que señalar, en primer término, «el símbolo apostólico» en sus varias formas, que compendia en breves cláusulas la sustancia de la doctrina cristiana. No vamos a hacer de nuevo su historia. Es sabido que, paralela a una fórmula trinitaria muy esquemática (DS 1-5), se desarrolló otra más amplia, trinitaria también, en la que el artículo relativo a Jesucristo, Hijo de Dios, se amplía con la enunciación de los principales misterios de su vida: nacimiento de la Virgen María, crucifixión, muerte y sepultura, resurrección y ascensión, sesión a la diestra del Padre y futura venida (DS 10-30).

Dos brevísimas observaciones sobre estos textos. Una: sin entrar en especulaciones abstractas, el símbolo enumera eventos histórico-salvíficos, precisamente como históricos, de realidad factual, pasada, presente o futura, y como salvíficos; por eso, aunque en los primeros símbolos no se expresa, pronto se añade el inciso: «por nuestra salvación» (DS 40.44.46, etc.). Otra: estos eventos se proclaman de una persona, «Jesucristo, Señor nuestro», «Hijo unigénito del Padre»; la fe tiene por objeto, primariamente, no las acciones, sino las personas divinas que obran nuestra salvación; porque la fe, no es solamente la aceptación de verdades, sino, más que nada, la entrega total personal al Dios tri-personal. Las fórmulas dogmáticas de las épocas posteriores se verán forzadas a adoptar términos más abstractos e impersonales; pero siempre se mantendrán en la Iglesia los símbolos como la forma de expresión más fundamental y más dinámica.

Durante este período, además, hay novedad y avance en la explicitación y clarificación en la enunciación del misterio cristosoteriológico. La preexistencia divina de Jesús, la humanidad verdadera del Hijo de Dios, la unidad del Hijo de Dios y del hijo del hombre en Cristo, la distinción de las propiedades y, correspondientemente, de las dos «sustancias» o naturalezas divina y humana, la significación histórica y aun cósmica del Verbo hecho hombre, son verdades cuya enunciación explícita es el resultado positivo de la actividad literaria de este período.

Pero donde, sobre todo, hay que registrar un avance es en la explicación teológica del contenido dogmático del misterio de Cristo. El mensaje de salvación se traduce en un lenguaje nuevo: en el de la filosofía griega de aquellos tiempos, con la que el Evangelio, en su difusión, se ha tenido que enfrentar. Nada de extraño que en esa traducción se descubran inexactitudes e incluso desviaciones peligrosas; no por ellas deja de ser maravilloso el esfuerzo. Se denigra con frecuencia este esfuerzo con la etiqueta de helenización del cristianismo, cuando más bien hay que admirarlo como cristianización del helenismo: el caso es que aquellos pensadores cristianos abordaron los problemas de la filosofía contemporánea y utilizan sus elementos para la penetración especulativa de la doctrina de la fe, que a todo trance quieren mantener.

A pesar de todo, quedan todavía en el aire muchas cuestiones que resolver. Y observamos también ya una tendencia a encerrarse en una problemática ontológica y estática, que puede oscurecer el aspecto dinámico de la «palabra de salvación» y «de gracia» (cf. Act 13,26; 14,3).

3. La cristología teológica (s.IV)

Denominamos a este período el de la «cristología teológica», porque en él se discute particularmente la divinidad de Jesucristo en su relación con el Padre y con el Espíritu Santo.

A. *Las herejías.*—Arrio (m.336) negó la consustancialidad del Hijo con el Padre; Macedonio (m.c.364) negó la divinidad del Espíritu Santo, que Jesucristo envía de parte del Padre para nuestra santificación. Los dos dogmas opuestos a esas herejías fueron proclamados sucesivamente en los dos primeros concilios ecuménicos: el primero de Nicea (a.325: DS 125.130) y el primero de Constantinopla (a.381: DS 150).

Arrio no ha entendido la generación eterna del Verbo; tampoco ha entendido bien la encarnación. Por una parte, el Jesús de los evangelios le parece un ser subordinado al Padre e incluso desconocedor de sus designios; de donde deduce que no puede ser igual a Dios: el Verbo es una criatura, aunque, sí, la primera y la más excelente. Aquí se ha llegado al extremo de la helenización del cristianismo: al Verbo se podrán aplicar todas las especulaciones neoplatonizantes sobre el *Logos* mediador. Por otra parte, interpretando equivocadamente la fórmula joanea del «Verbo hecho carne», Arrio opina que Jesucristo es el compuesto del Verbo, a modo de alma racional, con el

cuerpo material [a]. Se ha encallado en el escollo que vimos asomar ya en Justino. Dios no se acerca aquí al hombre, porque Jesucristo está distanciado de ambos: ni es Dios como el Padre, ni es hombre como nosotros. La «economía» de la salvación resulta fatalmente destrozada.

El concilio de Nicea condena el primero de los errores arrianos con profusión de fórmulas explicativas del «homooúsios», pero sólo toca como de refilón el segundo, empleando el término «hecho hombre» junto con el de «encarnado» [b] (DS 125).

Así se comprende que un adversario de Arrio en la cuestión de la divinidad de Jesucristo admita su opinión en lo relativo al modo de la encarnación. *Apolinar* de Laodicea (m.c.390) interpreta la «carne» de que habla Juan, no en su sentido de humanidad sujeta al sufrimiento y la muerte, sino en el de elemento físico-corporal; la encarnación debe entenderse, en su opinión, según el esquema *Lógos-sárx:* el Verbo ocupa en Cristo el lugar del alma humana, al menos el del alma racional [c], uniéndose con el cuerpo animado por su principio vital o alma irracional [d] en una naturaleza [e]. Con esto creía Apolinar resolver dos dificultades: la primera, de orden metafísico: la de que dos seres perfectos y completos, como son Dios y el hombre, no pueden constituir una verdadera unidad entitativa; la segunda, de orden psicológico, la de que un alma racional implica, por razón de su libertad, la posibilidad del pecado, que hay que excluir en Jesucristo. Su teoría se condensa en la fórmula: «la única naturaleza encarnada del Verbo de Dios» [f].

Observemos ya la falta de claridad en los conceptos y en la terminología: aún no se ha llegado a una distinción neta entre «naturaleza» y «persona», ni a una determinación en el uso de las expresiones empleadas («physis», «prósopon», «hypóstasis»). La elaboración de esos conceptos y la fijación de la terminología se debe a los Padres que a continuación vamos a citar.

La teoría apolinariasta fue reprobada en el concilio Constantinopolitano I (cf. DS 146).

Salta a la vista un cambio de acento en la consideración

[a] σαρκωθεῖς οὐκ ἐνανθρωπήσας.
[b] σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα.
[c] Ψυχὴ νοερά, νοῦς.
[d] ψυχὴ ἄλογος.
[e] μία φύσις.
[f] μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

teologica del misterio de Cristo de su enunciacion dinamica, soteriologica y escatologica se pasa a su presentacion estatica y ontologica Es cierto que una cristologia puramente funcional no puede mantenerse sin una cristologia esencialista en lo que Jesus hizo se manifiesta lo que el es, lo primero no puede entenderse ni explicarse suficientemente sin lo segundo La fe profesa, no solamente que ‹el murio por nosotros» y que ‹el Padre le resucito de entre los muertos», sino tambien que ‹el es Senor», «el Cristo, el Hijo de Dios» (cf Rom 10,9, Jn 20,31)

La fe en el valor insuperable y definitivo de la revelacion y de la obra de Jesucristo, al ser traducida de las categorias historicas y funcionales del Nuevo Testamento en las ontologicas y esencialistas de la filosofia griega, solo puede expresarse legitimamente en las formulas, a primera vista puramente estaticas, de los simbolos de Nicea y Constantinopla Pero notemos que en estos simbolos los enunciados estaticos se engarzan con los dinamicos, y aun aquellos se refieren a la figura concreta e historica del ‹unico Señor Jesucristo» Con otras palabras si los enunciados dogmaticos adoptan una expresion estatica y ontologica, estan, con todo, al servicio de una idea dinamica e historica El principio soteriologico es tambien el que guia a los Padres en su defensa de la fe autentica y en su formulacion dogmatica

B *Los Padres —Atanasio* (m 373) [31] fundamenta su cristologia en el principio soteriologico no hubieramos sido salvados si el mismo Dios Verbo no se hubiese hecho hombre, ni el Verbo se hubiera hecho hombre si no lo hubiese requerido asi nuestra salvacion La verdadera divinidad del Verbo y la verdadera humanidad de Jesus son las bases y causa de nuestra redencion «tan inutil habria sido para nosotros un Verbo que no fuese Dios por naturaleza como una humanidad que no fuese verdadera» [32] Sin embargo, parece que Atanasio, retenido demasiado por el esquema «Logos-sarx», no vio clara la necesidad de afirmar en Cristo un alma racional, espontanea y libre, pues, aunque no la niega, no subraya suficientemente su actividad [33] En cambio, insiste en la unidad de la persona, y por ello afirma que la Virgen Maria es «Madre de Dios», «Theotokos», y que el Verbo padecio en la humanidad

[31] Vease especialmente su tratado ‹sobre la encarnacion del Verbo›, con la introduccion de su editor Ch Kannengiesser SChr 199

[32] *De incarnatione Verbi* 9 PG 25 112 *Adversus arianos* 2 56 58 PG 26, 268 292 *Contra Apollinarem* 2,16 PG 26 1060

[33] *Adversus arianos* 3 31 PG 26 389 *De incarnatione Verbi et contra arianos* 21 PG 26 1021

asumida [34] En Atanasio observamos que, sin excluir la soteriologia «pascual» de la muerte y resurreccion de Jesucristo, pone de realce la «encarnacional» del valor salvifico de la humanizacion misma del Verbo de Dios, segun las lineas indicadas ya por Ireneo y Origenes ‹Dios se hizo hombre para que nosotros nos deificasemos» Por eso no necesita insistir en su actividad humana [35]

Basilio el Grande (m 379), el primero de «los tres grandes Capadocios», no abordo directamente el problema cristologico, pero indirectamente contribuyo a su′ solucion al aclarar la terminologia teologica de «naturaleza» y «persona» con su formula trinitaria de «una esencia y tres personas» [g] [36] A Basilio miran como a maestro su amigo Gregorio de Nazianzo y su hermano menor Gregorio de Nisa

Gregorio de Nazianzo (m 390), apellidado «el Teologo», pone en claro, ante todo, la unidad en Cristo, «uno formado de dos» [h] [37], de manera que en el hay «algo y algo, pero no alguien y alguien» [i], «dos naturalezas que concurren en una unidad» [j], por eso en Cristo no hay «dos hijos» de Dios, y las dos naturalezas en que existe solo pueden separarse «mentalmente», en abstracto y sin mirar a la realidad concreta, aunque entre si se distinguen Gregorio hace notar que, al inverso que en la Trinidad, donde hay «uno y otro» por razon de las «hipostasis» en la unidad de un unico «algo» que es la divinidad, aqui las dos naturalezas, por razon de la union [k], son «uno solo» [38] Es extraño que Gregorio no lleve su explicacion hasta la ultima consecuencia terminologica atribuyendo «una hipostasis» a este uno, pero, aunque no dio este paso decisivo, preparo el camino para darlo Contra Apolinar mantiene energicamente la verdad integra de la humanidad de Cristo, dotada de un alma racional [39], y a ello le mueve especialmente el axioma soteriologico, esbozado ya por Ireneo, que el enuncia con frase lapidaria «lo que no fue asumido por el Verbo,

[g] μια ουσια, τρεις υποστασεις

[h] εν εκ τῶν δυο

[i] αλλο και ἄλλο, οὐκ ἄλλος και ἄλλος

[j] δυο φυσεις εἰς εν συνδραμοῦσαι

[k] ἕνωσις και συναφεια

[34] *De incarnatione Verbi et contra arianos* 8 PG 26,996, *De sententia Dionysii* 8 PG 25 492

[35] *Adversus arianos* 1,42 2 56 68 PG 26 100 268 292

[36] *Epistolae* 236,6 PG 32 884 *De Spiritu S* 18,45 PG 32,153

[37] *Orationes* 37,2 38,13 PG 36,284 325

[38] *Orationes* 40,23 PG 36,389

[39] *Orationes* 30 21 PG 36 132

no fue sanado en el hombre»[40]; si lo que en el hombre necesitaba más de cura era el alma racional, fuente y sede del pecado, el Verbo no pudo menos de asumir un alma racional. Se tendrá así el esquema «Lógos-ánthropos», «Dios-hombre», preferible al de «Lógos-sarx», «Verbo-carne», y habrá que hablar de «en-humanación» («enanthrópesis») con preferencia a «encarnación» («sárkosis») del Verbo.

La necesidad de la controversia ha arrastrado a Gregorio a considerar la naturaleza humana de Cristo más que su acción y vida, y la unidad y dualidad en la constitución interna de Cristo más que su obra redentora. Esta es la laguna que podemos señalar en su cristología, y que encontraremos en el período siguiente.

Gregorio de Nisa (m.c.390), el tercero de los Capadocios, aunque su nombre queda oscurecido por la gloria de los otros dos, no les va en zaga como teólogo especulativo y como escritor fecundo. En cristología pone de relieve con más claridad que el Nacianceno la actividad espiritual y libre del alma humana de Jesús, y responde a la objeción de Apolinar haciendo notar que el alma racional, lejos de implicar necesariamente la pecabilidad, es el fundamento de nuestra semejanza con Dios. En cuanto a la unión de las dos naturalezas en Cristo, si bien algunas formulaciones y explicaciones son menos felices, defiende la distinción de las naturalezas y la comunicación de los idiomas[41].

Los Padres hasta aquí citados entroncan con la escuela alejandrina; bueno será nombrar uno de la antioquena: *Juan Crisóstomo* (m.407), es discípulo de Diodoro de Tarso y condiscípulo de Teodoro de Mopsuestia, de quien tendremos que hablar en el párrafo siguiente. Sigue, en exegesis lo mismo que en cristología, el método y pensamiento de su escuela; pero le mueve el celo pastoral más que el interés especulativo; no se enreda en discusiones teológicas ni se entretiene en lucubrar sobre la unión de las dos naturalezas[l], en la única persona del Hijo, contentándose con llamarla «unificación y juntura», de ningún modo «mezcla»[m]. Algunas expresiones, teológicamente menos acicaladas, no tienen en su contexto el alcance dogmático que más tarde les dará Nestorio[42].

[l] σύγκρασις, συνάφεια.
[m] σύγχυσις.

[40] *Epistolae* 101: PG 37,181.
[41] *Contra Eunomium* 5; *Adversus Apollinarem* 17; 55: PG 45,705.1156.1257.
[42] *In Ioannem homiliae* 11,2; *In epistolam ad Hebraeos homiliae* 5,1; 17,2; 28,2: PG 59,79; 63,47.129.194.

Hasta aquí hemos nombrado únicamente Padres orientales; y la razón es que el Occidente, entretanto, si bien sufre la invasión del arrianismo, no siente la sacudida de las contiendas cristológicas. Dos figuras destacan allí en esta época: Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán; ellos forman también un puente de unión con el Oriente, del que son en gran parte tributarios.

En cristología, *Hilario* (m.366) sostiene la unidad de la persona en la realidad de las dos naturalezas. Con todo, sea por influjo de una concepción estoica, sea por temor a una tergiversación arriana, presenta una humanidad de Cristo en la que existe, sí, la herida orgánica («passio»), pero no la percepción de dolor («sensus doloris») [43]; es, pues, una humanidad dotada de tan extraordinarios privilegios, que casi se esfuma. Y, sin embargo, Hilario habla en otras ocasiones de la «exinanición» del Verbo (cf. Flp 2,7) con tal vigor, que parecería casi negar la divinidad de Jesucristo. Digamos que estas expresiones duras deben atribuirse a la fuerza con que quiere poner de relieve las distintas propiedades del Dios-hombre [44].

Ambrosio (m.397) es más equilibrado en sus fórmulas: «Cristo es Hijo de Dios, eterno (en su nacimiento) del Padre y nacido de María Virgen... No dividido, sino uno; porque ambas cosas son uno, y él es uno en ambas cosas, a saber, en su divinidad y en su corporalidad (humanidad)» [45]. En cuanto a la soteriología, Ambrosio, lo mismo que Hilario, piensa más en la acción de Cristo, su expiación y sacrificio, que en el mero hecho de la encarnación [46].

Como resultado positivo de este período tenemos la afirmación clara de la verdadera divinidad de Jesucristo y de su humanidad en nada mermada. Se apuntan soluciones al problema implicado en la antinomia de unidad y dualidad en aquel que la fe confiesa ser uno, simultáneamente Dios y hombre. Pero la aclaración de este problema pertenece al período siguiente.

43 *De Trinitate* 10,23: PL 10,361.

44 *De Trinitate* 9,3.4; *Tractatus super Psalmos* 53,12: PL 10,282.293; 9,344.

45 *De fide ad Gratianum* 2,7,56; *De incarnationis dominicae sacramento* 5,35: PL 16,571.827.

46 *Expositio in Psalmos* 118: 8,57; *De incarnationis dominicae sacramento* 6,54; *Epistolae* 41,7; *De excessu fratris Satyri* 2,46: PL 15,1318; 16,832. 1115.1327.

4. La cristología ontológica (s.V-VI)

A. *El escenario.*—En el período anterior se había asentado la unidad insoluble de lo divino y lo humano en Jesucristo; pero no se había explicado todavía satisfactoriamente esa antinomia ni se había acuñado una fórmula que conjugase la doble afirmación de la unidad y de la dualidad en «uno y el mismo». Este problema de la «cristología ontológica», o constitución interna de Jesucristo, es el que ocupa el período en que ahora entramos.

En él la controversia alcanza el grado máximo de tensión. Se enfrentan las dos escuelas arriba mencionadas, con sus dos modos opuestos de abordar el misterio de Cristo. Además, en este período y en el siguiente, la discusión dogmática se enreda con intrigas políticas, intervenciones y edictos imperiales, concilios locales y conciliábulos, anatemas y contraanatemas. Sin entretenernos aquí en desenmarañar esa madeja intricadísima, fijaremos nuestra atención solamente sobre la doctrina cristológica de los protagonistas y de los concilios ecuménicos celebrados en este período.

A su primera etapa corresponden los concilios de Efeso (a.431) y Calcedonia (a.451); la segunda se cierra con el segundo de Constantinopla (a.553).

El primer tema de discusión es el de la unidad interna de Cristo; porque, si ésta se exagera, se pone en peligro la dualidad de sus naturalezas, y en concreto la realidad de la verdadera humanidad de Jesús, cayendo en una nueva especie de docetismo.

La escuela antioquena, con su insistencia en el aspecto humano e histórico de Jesús, cae inmediatamente en la cuenta de ese peligro; juzga inadmisible el esquema «Lógos-sárx» usado por los alejandrinos, al que deberá sustituirse el de «Lógos-ánthropos», «Dios-hombre», o, más bien, «Hombre-Dios», según la cristología ascendente, preferida por los antioquenos. En otros términos: la teología antioquena parte de la dualidad en Cristo; pero así se corre el riesgo de negar una verdadera unidad.

B. *Los protagonistas.*—*Teodoro de Mopsuestia* (m.c.428), en el ardor de la lucha contra Apolinar, pasa la raya en defensa de la realidad de la humanidad de Cristo, llegando a considerarla como una entidad tan completa en sí que se contrapone como una persona, «el hombre asumido», a la persona del Verbo, con la cual está unida por una relación puramente

moral de complacencia y de inhabitación. Teodoro no quiere oír hablar de «uno y el mismo» en Cristo, y sólo admite que María sea llamada «Theotókos» en sentido derivado. Si sus expresiones pueden a veces excusarse o interpretarse benignamente, con todo, llevan en sí el germen de la negación misma de la unidad interna de Cristo, aunque, por otra parte, su pensamiento contribuye dialécticamente a entender la encarnación al poner de relieve la verdad de la humanidad de Jesús [47].

Nestorio (m.451), discípulo, tal vez sólo indirectamente, de Teodoro, en Antioquía, y patriarca de Constantinopla desde el año 428, provoca un escándalo en esta metrópoli al declararse públicamente contra el título de «Theotókos», con que desde antiguo se venía honrando a la Virgen María en el Oriente y en la misma Constantinopla. La razón de esta actitud de Nestorio era su modo de concebir la unión del Verbo con la humanidad de Cristo. Según él, el Logos no puede ser sujeto de los atributos y actos humanos. Nestorio distingue y separa los términos que el Crisóstomo, como vimos, enlazaba; no admite una verdadera «unidad», aunque a veces emplee esta palabra, sino únicamente una «conjunción» del Verbo con «el hombre asumido». De esa conjunción se forma, sí, una personalidad binaria, un personaje («prósopon») compuesto, al que llamamos «Cristo», y del que podemos enunciar los atributos divinos y humanos [48]:

> Se podrá discutir sobre cuál fue la intención y la opinión privada de Nestorio; pero, en todo caso, habrá que decir que sus ideas, aun en su apología en el libro *Heráclides*, eran confusas, y sus fórmulas erróneas; porque de ellas se deduce lógicamente que el Hijo de Dios ni nace ni muere por nosotros, sino que nace y muere solamente aquel hombre con quien el Hijo de Dios está íntimamente unido; tendríamos entonces no «el Verbo hecho carne» del evangelio de Juan, sino, en frase de Gregorio Nacianceno, un escamoteo y «una fuga» de la encarnación [49]. Aquí, pues, estaba en juego toda la «economía» de la salvación y la base misma de la fe cristiana. La Iglesia no podía menos de levantar su voz en protesta, como lo hizo en el concilio de Efeso.

Teodoreto de Ciro (m.c.458) es el último gran teólogo de la escuela antioquena, condiscípulo y amigo de Nestorio; esta amistad le inclinaba a ponerse de su lado, aunque no en todo

[47] *De Incarnatione* 7; 8; 15: PG 66,981s.
[48] *Liber Heraclidis* 1,1.3; 2,1.
[49] *Epistolae* 101: PG 37,177.

compartiese sus opiniones, que públicamente anatematizó en el concilio de Calcedonia; pero había cometido ciertamente un error imperdonable al atacar la definición del de Efeso, y, cien años después de su muerte, algunos de sus escritos fueron condenados en el concilio II de Constantinopla, como luego veremos. Su mérito, en cambio, fue doble: por una parte, frena los excesos a que habían sido arrastrados los antioquenos por su esquema «Hombre-Dios» y por la teoría del «hombre asumido»; esto es lo que le llevó a firmar, después de algunas indecisiones, la «fórmula de unión», donde se incorporaban frases que él mismo había redactado; por otra parte, denuncia y ataca enérgicamente el monofisismo, que, a raíz del concilio efesino, levanta cabeza. Precisamente la sospecha de monofisismo en los anatematismos de Cirilo de Alejandría contra Nestorio había sido uno de los motivos principales de su oposición a este adversario y acusador de su antiguo condiscípulo y amigo; y esta actitud suya provocó las iras de los monofisitas, que le condenaron y depusieron en el conciliábulo de Efeso (a.449). En resumen, hay que decir que su cristología, muy definida al afirmar la doble naturaleza de Cristo, lo es menos al mantener la verdadera unidad de persona, si bien en el último período de su vida las fórmulas son ortodoxas [50].

Cirilo de Alejandría (m.444) [51] es el último gran teólogo de su escuela, como Teodoreto lo fue de la antioquena. Fiel a la tendencia alejandrina, acentúa la unidad en Cristo; el Hijo de Dios, él mismo, y no otro unido a él, es el que vivió una vida humana, desde su nacimiento de la «Madre de Dios» («Theotókos») hasta su muerte en la cruz [52]. Esta unidad la llama él «física» [n], para expresar que no es una mera unión externa y accidental, afectiva o jurídica, al modo de la de dos amigos por mutua complacencia [o], o la del propietario y su domicilio por el acto de poseer y habitar [p]. Cirilo resume su idea sobre la unidad en Cristo en la fórmula de Apolinar arriba citada, que él creía ser del gran Atanasio: «la única naturaleza del Verbo encarnada» [53]. No es que niegue la huma-

n ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν, καθ'ὑπόστασιν.

o κατ' εὐδοκίαν.

p ἐνοίκησις.

50 *De incarnatione Domini* 18: PG 75,1448.

51 SChr 97: *Deux dialogues christologiques.*

52 *Adversus Nestorium* 3,3; *Epistolae* 1; 46,2.4; *Homiliae paschales* 17,2: PG 76,137; 77,13.21.241.245.776.

53 *Epistolae* 46,2: PG 77,241.

nidad completa y perfecta de Jesucristo, porque con énfasis afirma que por razón de esta unidad no hay mezcla ni confusión de las dos naturalezas, divina y humana [54]. El principio soteriológico le hace comprender que el Verbo ni puede perder su naturaleza y propiedades divinas al hacerse hombre, porque, si las perdiese, no podría divinizarnos, ni puede tampoco destruir o absorber la naturaleza humana, porque para salvar al hombre en su totalidad humana era menester que hiciese suya la naturaleza humana en su totalidad [55].

En las palabras del evangelio «el Verbo habitó entre nosotros» (Jn 1,14), ve Cirilo expresada la diferencia de naturalezas, que concurren en una unidad tan misteriosa como real, «sin fusión ni mutación»; pero piensa que lo más importante en aquellas circunstancias es mantener la unidad del sujeto de la vida humana de Jesucristo, que no es otro sino el Hijo de Dios: «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14) [56].

No se puede pedir a Cirilo el uso de una terminología que sólo posteriormente quedó bien definida y estabilizada; para él son casi sinónimos los términos de «physis» o «hypóstasis» para expresar la realidad entitativa, concreta, sin atender a la distinción entre la «naturaleza» individual y la «persona». En este punto no había avanzado suficientemente en la clarificación del misterio. En otro punto, en cambio, avanza sobre sus predecesores, poniendo de relieve más que ellos la actividad humana de Jesucristo, la tensión entre su voluntad humana y la voluntad del Padre: Jesucristo no es puramente la víctima ofrecida, sino él mismo como hombre es el sacerdote que ejecuta el acto sacrifical [57].

Eutiques (m.c.455) no es teólogo ni escritor, sino agitador, y sólo como tal entra en la lista de los protagonistas. Devoto, pero de ingenio mediocre («senes imperitus» le llama León M.) y de voluntad terca, exagera la fórmula de «la única naturaleza del Verbo encarnada», llevándola a extremos ajenos al pensamiento de Cirilo. Para Eutiques, la unidad en Cristo consiste en una fusión de las dos naturalezas, como la de dos líquidos para formar uno de propiedades distintas de la de sus ingredientes. Según él, en Cristo las dos naturalezas, divina y humana, se funden en una naturaleza mixta, formada de dos («ex duabus naturis», pero no «in duabus»). La conclusión lógica es, y Eutiques la admite, que Cristo no es hombre

[54] *Epistolae* 39: PG 77,176.
[55] *De fide recta* 1,13: PG 76,1292.
[56] *Scholia de incarnatione Unigeniti* 17: PG 75,1391.
[57] *In Lucam commentarii* 22,42; *Quod unus Christus*: PG 72,921; 75,1292.

como nosotros. Esta forma de monofisismo exagerado fue pronto abandonada por razón de su extremismo, dando lugar a otras más moderadas, que luego encontraremos.

León Magno, papa (m.461), es la gran figura que cierra la primera etapa de este período. Su cristología se basa en la soteriología, como hemos observado en los Padres y escritores precedentes: nuestra redención requiere que el Salvador sea al mismo tiempo verdadero Dios y verdadero hombre[58]. Esta idea la expone León en numerosos sermones y cartas, y muy especialmente en la dirigida a Flaviano, patriarca de Constantinopla, con ocasión de la controversia sobre el monofisismo eutiquiano. Es la llamada *Tomo de León;* su influjo fue decisivo en el concilio de Calcedonia (DS 290-295; cf. DS 296-299).

Sin entrar en especulaciones, que tal vez en aquella coyuntura hubieran sido de desear, expone allí con fórmulas sencillas y tajantes la doctrina de la fe. La unión de dos naturalezas en una persona o sujeto es la única salvaguardia del mantenimiento de las propiedades de cada una; cada una de ellas es principio de operaciones distintas y correspondientes, disyuntivamente, a cada una, pero como operaciones de un mismo y único sujeto o persona. Se parte, pues, de la unidad de la persona, y utilizando las mismas afirmaciones bíblicas que demuestran la unidad del «uno y mismo» sujeto, se hace ver la dualidad de operaciones, para volver a afirmar la unidad de la persona del Hijo de Dios, que nace y muere según su naturaleza humana. Digamos de paso que algunas de las fórmulas empleadas por León Magno se derivan de las que Tertuliano había ya forjado[59].

Se ha advertido que, tal vez por el cuidado de acentuar más la unidad de sujeto en la dualidad de naturalezas, León Magno en sus escritos, prefiere la expresión «in utraque natura» a la de «in duabus naturis», que sólo emplea una vez.

En cuanto a la soteriología, León da importancia al hecho mismo de la unión hipostática, pero pone más énfasis en el valor salvífico y sacrifical de la muerte de Cristo[60].

En León encontramos una explicación tomada de Agustín, como luego veremos, que hoy nos parece extraña: a causa del pecado, el demonio tenía poder sobre la vida del hombre, pero abusó de él al hacer morir a Jesús inocente, y en castigo

[58] *Epistolae* 28,2; 35,3; 124,3: PL 54,759.807.1064.
[59] *Epistolae* 28,5; *Sermones* 29,1; 30,6; 68,1: PL 54,771.226.233.372.
[60] *Sermones* 77,2: PL 54,412.

por ello fue despojado de todo derecho sobre nosotros. Esta teoría le sirve para explicar el motivo y la realidad de la encarnación [61].

Tras esta presentación sucinta de los personajes principales, describamos brevemente los tres actos de este drama.

C. *Primer acto.*—A la oscilación pendular, que pasa de la dualidad según Nestorio a la unidad según Eutiques, corresponde el movimiento opuesto, que va de la afirmación de la unidad a la de la dualidad en Cristo: en Efeso se afirma la unidad de persona contra la separación nestoriana, y en Calcedonia se establece la dualidad de naturalezas contra la fusión eutiquiana.

El concilio de Efeso se celebra en el verano del año 431, ciento y pico años después del de Nicea. Lo que Nicea había sido respecto de la divinidad de Jesucristo, esto es Efeso respecto de la humanidad del Hijo de Dios hecho hombre.

A las primeras sesiones del concilio sólo asistieron «los cirilianos», o partidarios de Cirilo de Alejandría; Nestorio y sus secuaces se negaron a tomar parte; y «los orientales» Juan de Antioquía con los suyos retardaron de propósito su arribo para no verse forzados a condenar a uno de su escuela, aunque no aprobasen sus opiniones, y sobre todo para no adherirse a las teorías alejandrinas, que recelaban de inadecuadas y peligrosas. Los legados pontificios llegaron con retraso, pero en una sesión posterior confirmaron lo decidido en las anteriores.

En éstas se habían leído las más importantes de las cartas cruzadas entre Cirilo y Nestorio, con los «anatematismos» cuya firma había exigido Cirilo a su adversario. Se aprueba de un modo global la exposición del patriarca alejandrino como conforme a la fe tradicional, y se condena la doctrina del patriarca constantinopolitano como opuesta a la enseñanza del símbolo niceno. Se juzga que este símbolo es suficiente para decidir la controversia y que basta comentarlo sin componer uno nuevo (cf. DS 265).

La declaración efesina presenta una forma semejante a la de los que, en concilios posteriores, se llaman «capítulos», pero no se redactan «cánones» provistos de sus respectivos «anatemas».

No hay, pues, una definición dogmática al estilo de las de otros concilios; más que fórmulas bien recortadas, tenemos una exposición del sentido de las afirmaciones tradicionales, como la del título de «Theotókos», o «Madre de Dios».

61 *Sermones* 22,3: PL 54,196.

De hecho, la terminología dogmática no estaba todavía perfilada y algunas expresiones efesinas fueron más tarde corregidas o abandonadas. Notemos, por ejemplo, que los términos de «ousía», «physis» e «hypóstasis», fijados ya para la doctrina trinitaria, todavía no se aplican de un modo regular en la cristología.

Los «anatematismos» de Cirilo no fueron objeto de aprobación en detalle; pero luego, en Calcedonia, se aclamaron como expresión ortodoxa de la fe, y en la teología se han aceptado como enunciado fiel, en su línea general, a la mente de estos dos concilios.

El contenido doctrinal de la declaración efesina consiste en poner en claro la unidad de Jesucristo, para la cual era necesario que el Hijo de Dios hubiese sido engendrado por la Virgen María según la carne; de lo contrario, el Verbo no se hubiera hecho hombre, sino que solamente hubiera venido sobre un hombre distinto de él; Cristo sería un compuesto de dos sujetos y no se podría decir, conforme a la fe proclamada en Nicea, que Jesucristo es unigénito del Padre y Dios: María es verdaderamente Madre de Dios. La encarnación o humanización del Verbo no puede entenderse como una transformación de su divinidad; tampoco puede explicarse como una fusión de la divinidad y la humanidad, y en esto Nestorio pensaba correctamente. Pero no basta una mera conjunción y yuxtaposición de la que resulte una especie de «persona jurídica», formada únicamente por un lazo de mutuo consentimiento y complacencia, como equivocadamente afirmaba Nestorio; sino que hay que mirarla como una unión verdadera y real en una única persona: unión tan verdadera como inexplicable, por la que queda constituido, sin suprimir la diferencia de naturalezas, el único Señor y Cristo e Hijo. No es que, por la encarnación, el Hijo de Dios reciba de María su divinidad, ni éste es el sentido de «Theotókos»; sino que, conservando su divinidad, recibe de María el modo de existir humano, unido al Hijo en su misma hipóstasis; imaginar que María engendra a un hombre como nosotros, sobre el cual desciende el Verbo de Dios, sería destruir el concepto mismo de encarnación (DS 250.251; cf. 252-263).

La argumentación en que se funda esta declaración era patrística, conciliar, escrituraria y teológica. En las sesiones se leyeron párrafos entresacados de las obras de Padres antiguos, aunque en algunos casos la atribución literaria era inexacta. El credo del concilio niceno enunciaba del «único Señor Jesucristo» el ser «unigénito del Padre» y el «haber descendido, haberse encarnado y enhumanado, haber pade-

cido y resucitado, etc.» (DS 125). La Sagrada Escritura, aunque distingue «las voces» o propiedades y acciones, no disuelve en dos el único sujeto de aquéllas. La razón teológica confirma e ilumina estas conclusiones contemplándolas en su contexto soteriológico: para salvarnos fue menester que padeciese y muriese el Hijo unigénito de Dios, porque no hubieran realizado nuestra redención actos que no fuesen del mismo Dios; ahora bien, para poder morir como hombre, el Hijo de Dios tuvo también que nacer como hombre; sí, el Hijo de Dios, no un hombre poseído por él sólo como morada o instrumento, nació de sú Madre, María «Theotókos», y murió en la cruz: «no hay que avergonzarse de afirmar de él lo que él no se avergonzó de hacer por nosotros», decía Cirilo.

Al concilio de Efeso sigue una breve pausa, apenas turbada en el exterior por los escritos de Nestorio en defensa de su pensamiento teológico; pero entre bastidores continúa un trabajo intenso de intercambio de ideas y confrontación de opiniones.

El de Efeso había sido un concilio «ciriliano»; «los orientales» se habían abstenido, porque, aunque juzgasen errónea la posición de Nestorio, no les parecían admisibles las fórmulas de Cirilo. Con todo, ambos partidos en el fondo estaban de acuerdo y buscaban una conciliación. Juan de Antioquía, con los orientales, quería se limasen ciertas aristas del lenguaje ciriliano; y Cirilo generosamente renunció a algunas de sus expresiones favoritas, expuestas a malentendidos.

Las negociaciones no fueron fáciles, pero al fin se llegó a una concordia: por ambas partes se firmó una «fórmula de unión», que incorporaba frases de Teodoreto, aunque él tardó todavía unos años en suscribirla. En su parte principal dice así: «Confesamos al Señor nuestro Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, Dios perfecto y hombre perfecto (formado) de alma racional y cuerpo, engendrado según su divinidad por el Padre antes de los siglos, y, según su humanidad, por María, la Virgen, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, consustancial con el Padre según la divinidad y consustancial con nosotros según la humanidad. Porque se hizo unión de las dos naturalezas; por lo cual confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. Y en conformidad con esta unidad sin fusión, la Santa Virgen es Madre de Dios, puesto que Dios-Verbo se encarnó e hizo hombre y, desde el instante mismo de la concepción, unió a sí mismo el templo

que de ella tomó. Las expresiones evangélicas y apostólicas, como sabemos por los teólogos, unas veces se asocian referidas a la única persona («prósopon»), otras veces se reparten como pertenecientes a cada una de las dos naturalezas» (DS 271-273).

Pero la fórmula de unión disgustó al sucesor de Cirilo en la cátedra patriarcal de Alejandría: Dióscoro (m. 454) se empeña en ser más ciriliano que el mismo Cirilo y extrema el sentido de algunas de sus expresiones, deficientes y menos atinadas, como hemos dicho. La situación se empeora por la intervención de Eutiques, quien, con su tenacidad, digna de mejor causa, logra la convocación de un conciliábulo en la misma ciudad de Efeso. Allí, de la manera más violenta, se prohíbe a los legados pontificios la lectura pública de la carta del papa León I, se depone a Flaviano, patriarca de Constantinopla, y se fuerza a los obispos presentes, bajo las más duras amenazas, a firmar una fórmula de Cirilo interpretada en sentido monofisita: la que Cirilo llamaba, con terminología antigua, «una naturaleza del Verbo de Dios encarnada», se entiende aquí como «una única naturaleza después de la unión», de modo que Cristo se ha formado «de dos naturalezas», pero queda constituido «en una naturaleza», mezcla de la divina y la humana. Esta «no asamblea de prelados, sino junta de salteadores», como justamente la calificó el papa León, conocida así en la historia con el apodo de «latrocinio de Efeso» (a.449), hizo indispensable la convocación de un concilio legítimo, que se reunió tres años después en Calcedonia.

D. *Segundo acto.*—El concilio de Calcedonia fue el más concurrido de toda la antigüedad, con asistencia de más de seiscientos obispos, entre los que se contaban una veintena del patriarcado de Alejandría con Dióscoro a su cabeza; pero aquí sus invectivas contra el papa León, que los Padres del concilio estigmatizaron de «ladridos», no hicieron más que poner de manifiesto el apasionamiento y la inconsistencia doctrinal de los eutiquianos.

La doctrina ortodoxa queda definitivamente fijada en dos documentos. El primero es el *Tomo de León* al patriarca Flaviano. Su lectura no se había permitido en el conciliábulo efesino; ahora, en cambio, es acogida con aclamaciones y reconocida como verdadera «carta dogmática» normativa para la fe: «ésta es la fe de los apóstoles; ésta es nuestra fe; Pedro ha hablado por labios de León» (DS 290-295; cf. 296-299; 317-318). El segundo son la declaración y definición proclamadas por el mismo concilio (DS 300-303).

En su epístola dogmática, León pone como base el símbolo niceno: el mismo Hijo, coeterno e igual con el Padre, es el que nace de la Virgen María. Ahora bien, dos natividades implican dos naturalezas del mismo y único sujeto. Esto se confirma con una reflexión sobre el principio soteriológico: no podríamos vencer al causante del pecado y de la muerte si no hubiese tomado y hecho suya nuestra naturaleza aquel mismo Unigénito sempiterno del Padre sempiterno, a quien ni el pecado pudo contaminar ni la muerte retener. Luego pasa León a explicar, en párrafos de elocuencia clásica, la diversidad de propiedades correspondientes a las dos naturalezas unidas en una sola persona, insistiendo especialmente en la doble natividad del único Hijo: la eterna, en el seno del Padre, y la temporal, en el seno de María. La consecuencia es que «el que es verdadero Dios, ése mismo es hombre verdadero», mantenida siempre la diferencia de naturalezas; «porque, aunque sólo hay una única persona de Dios y hombre en el Señor Jesucristo, no es lo mismo aquello en que es común (con los hombres) la bajeza y aquello en que es común (con el Padre) la gloria; de nosotros tiene una humanidad inferior al Padre, y del Padre tiene una divinidad igual a la del Padre». La dualidad de naturalezas comporta la dualidad de géneros de acción del único sujeto que las unifica en sí mismo: «cada una de las formas (naturalezas) hace lo que le es propio con comunión de la otra: el Verbo obra lo propio del Verbo, y la carne ejecuta lo propio de la carne (humanidad)» (DS 290-295).

El decreto conciliar declara en su preámbulo la intención de definir el dogma que hay que profesar y predicar; rechaza las opiniones erróneas que niegan a la Virgen María el título de «Theotókos» y tergiversan la fe proclamada en Nicea y Constantinopla, y aquí de nuevo confirmada; finalmente, aprueba la doctrina contenida en las cartas sinodales de Cirilo a Nestorio (2.ª) y a los Orientales («fórmula de unión»), así como la de la «epístola dogmática» del papa León. A esta declaración previa adjunta el concilio su propia definición, zurcida con frases de Cirilo, Teodoreto y León Magno: así se ponen al servicio de la misma fe los diversos puntos de vista y modos de expresión. En el texto de la definición se observa la misma marcha dialéctica que en el *Tomo de León*: de la unidad se pasa a la dualidad para volver a la unidad. Pero, como era lógico, se insiste más en la dualidad atacada por los monofisitas.

> «Siguiendo, pues, a los Santos Padres, enseñamos todos, unánimemente, que hay que confesar al único y mismo Señor nuestro Jesucristo, perfecto él en su divinidad y per-

fecto él mismo en su humanidad, verdaderamente Dios y él mismo verdaderamente hombre (formado) de alma racional y cuerpo, consustancial con el Padre según la divinidad y él mismo consustancial con nosotros según la humanidad..., engendrado del Padre antes de los tiempos según la divinidad y él mismo (engendrado) de María Virgen, Madre de Dios, según la humanidad en los últimos tiempos, por nosotros y por nuestra salvación» (DS 301).

Nótese la insistencia en afirmar la integridad en ambas naturalezas y la doble consustancialidad, con Dios y con los hombres, fundada en la doble generación, del Padre y de la «Theotókos».

A continuación se expone la conciliación entre unidad y dualidad en Cristo: es el punto clave de la definición. La unidad no resulta «*de* dos naturalezas», sino que existe «*en* dos naturalezas»; éstas perduran en la unidad de Cristo, «sin fusión, sin cambio» (contra la opinión de Eutiques) [q], pero también «sin división, sin separación» (contra la idea de una unión meramente accidental y externa entre dos sujetos distintos e independientes, como había sostenido Nestorio) [r]. La verdad enunciada con esos cuatro adverbios, tomados de Cirilo y Teodoreto, se amplifica con frases entresacadas de León: «no destruida en lo más mínimo la diferencia de las naturalezas por razón de la unidad, sino más bien salvada la propiedad de cada una de las naturalezas».

Se cierra el círculo volviendo a la «unidad de prósopon e hypóstasis», en «el único y mismo Hijo unigénito, Verbo Dios, Señor Jesucristo» (DS 302).

Aquí se ponen como sinónimos los dos términos. El «prósopon» nestoriano bastaba para cubrir cierta unidad de acción, a modo de colaboración, pero no alcanzaba a tocar la unidad en el ser. Era menester suprimir la ambigüedad de ese término haciéndolo equivalente al de «hypóstasis», que señala precisamente el acto de existir o «subsistir». Por otra parte, era conveniente disipar el equívoco de la palabra «physis», que podía entenderse, como la entendía Cirilo, de la realidad existente o subsistente, confundiéndose así con la «hypóstasis»; convendrá decir: no «una physis del Verbo encarnada», como en la fórmula ciriliana, sino «una hypóstasis del Verbo hecho hombre». Con esto se aplicaba a la cristología la terminología dogmática empleada ya en la doctrina trinitaria: la «physis» o «ousía», naturaleza o esen-

[q] ἐν δύο φύσεσιν: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως (σύγχυσις, κρᾶσις: ἀλλοίωσις, τροπή)

[r] ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως.

cia, se contrapone al «prósopon» o «hypóstasis», persona o sujeto cuya es la naturaleza o esencia; y así se traducía en el lenguaje técnico la reciprocidad inversa, observada ya de antiguo, entre los dos grandes misterios, el de la Trinidad y el de la Encarnación: allí pluralidad de personas en la unidad de naturaleza; aquí pluralidad de naturalezas en la unidad de persona.

El concilio calcedonense significa un progreso tanto en la clarificación del contenido dogmático, como en la elaboración de la terminología teológica; se ha avanzado sobre el concilio de Efeso no sólo en la aquilatación de las fórmulas, sino también en la integración y declaración del contenido; porque, mantenida la unidad afirmada en Efeso, se explica la dualidad, que allí no se había precisado.

La definición de Calcedonia da una norma segura para interpretar correctamente los enunciados escriturísticos relativos al misterio de Cristo. Ante todo ha puesto a salvo «la economía» de nuestra salvación y la mediación de Jesucristo, quien, como decía León Magno, «no podría ser mediador entre Dios y los hombres si no fuese Dios el mismo que es hombre, único y verdadero en lo uno y lo otro» (DS 299).

Junto con salvar el concepto mismo de nuestra redención, la definición de Calcedonia ha salvado la dignidad del hombre: contra un monofisismo que desprecia y casi volatiliza al hombre para exaltar a Dios. Calcedonia, defendiendo la integridad humana en Cristo, defiende nuestra dignidad humana: una dignidad, que el mismo Dios respeta y hace suya, sin mermarla, en la persona de su Hijo.

Por otra parte, la definición conciliar, al fijar límites que no deben traspasarse, invita a una profundización ulterior del misterio: si Cristo es uno y el mismo en la dualidad de sus naturalezas, es menester estudiar más a fondo cómo vive él su unidad en esta dualidad.

Es cierto que la fórmula calcedonense no pone de relieve ni la relación trinitaria de la encarnación, ni su dimensión histórica, ni su eficiencia escatológica; pero están implícitas. La concentración del problema en Efeso y Calcedonia al instante de la encarnación, lejos de encerrarnos en una consideración abstracta, apunta a una realidad intensamente concreta e histórica. La cuestión de fondo era si el Hijo, consustancial con el Padre en su divinidad, había vivido una vida consustancial con la nuestra; pero esto depende de que él mismo y no otro haya realmente nacido hombre, y no solamente haya descendido accidental y como acceso-

riamente sobre un hombre distinto de él. Nuestra redención depende de quién es el que ha muerto por nosotros en el Gólgota; pero para saberlo es menester comprender quién es el que nació en Belén. Este, así lo enseña explícita y taxativamente el calcedonense, es el Hijo de Dios en persona, que nace de la «Theotókos» como verdadero hombre para vivir y morir con vida y muerte auténticamente humanas. En la verdad de la encarnación se juega la verdad de nuestra redención.

Admitidas ya la divinidad y la humanidad de Jesucristo, íntegra en cuanto a sus componentes esenciales de alma y cuerpo, es menester explicar la unión de ambas, y para ello se mira el acto mismo de la encarnación; y al afirmar la realización de la unión desde ese momento, se afirma que el Hijo de Dios llevó una vida humana en su totalidad y profundidad, desde el primero hasta el último instante. La cuestión no es meramente especulativa, sino estrictamente de fe.

Sin duda, esta fórmula lleva en sí sus limitaciones, no sólo por razón de las categorías utilizadas, sino por la imposibilidad intrínseca a toda conceptualización y enunciación en lenguaje humano, que nunca puede agotar las riquezas de los misterios de Dios; tampoco puede precaver malentendidos, tergiversaciones o nuevos problemas: nos lo demostrará la historia de los períodos siguientes.

Se ha criticado la fórmula calcedonense como si en ella se pusiesen al mismo nivel las dos naturalezas en Cristo, la divina y la humana, y se ha caricaturizado la unidad allí enunciada como si fuese a modo de una mezcolanza de agua y aceite en una probeta. Nada más ajeno a la mente del concilio calcedonense: se evitaron tales comparaciones. En el ejemplo traído, las dos sustancias son equiparables, perduran enfrentadas y con tendencia a separarse, de modo que solamente agitándolas continuamente se las puede mantener unidas. Si se quiere usar una analogía, la única aceptable, aunque imperfecta, es la de la unión de alma y cuerpo en el hombre: aquí hay dos sustancias distintas, con caracteres distintos y aun, en algunos puntos, opuestos; pero ambas son coordenables, y el cuerpo se subordina al alma como a su principio vital. Esta analogía vemos usada a veces, por ejemplo, en el llamado «Símbolo atanasiano» (DS 76). Pero no pasa de ser una analogía: en Cristo, la divinidad no es principio vital de la humanidad, ni éstas se complementan mutuamente, ni se funden en una nueva naturaleza y principio agente de nuevas actividades.

¿Será permitido apuntar una desviación, ocasionada por la definición calcedonense, contra su intención? Es la de estancarse en la terminología esencialista y estática y enredarse en discusiones interminables sobre el constitutivo de

la unión hipostática, sin advertir las implicaciones soteriológicas y dinámicas que precisamente influyeron en la adopción de aquella terminología para salvaguardar «la economía».

E. *Entreacto.*—El concilio de Calcedonia anatematizó el monofisismo, pero no logró arrancarlo de raíz.

Sigue un siglo de confusión y embrollo.

Para los admiradores de Cirilo de Alejandría, Calcedonia había sido el reverso de Efeso: una victoria de la teología antioquena contra la ciriliana. Evidentemente, la concepción eutiquiana de la unidad de naturalezas en Cristo era absurda y contradictoria: el resultado de esa amalgama imposible de divinidad y humanidad en una nueva naturaleza híbrida sólo podía ser un Cristo que ni era Dios ni hombre. Pero las fórmulas de Cirilo, sin llegar a esos extremos, afirmaban claramente la unidad en Cristo, y ésta había que mantenerla a todo trance por razón de «la economía». ¿Por qué, pues, abandonarlas o retocarlas? Y ¿por qué rehabilitar, como se había hecho en Calcedonia, a adversarios de Cirilo, entre ellos Teodoreto?

Los nestorianos, aunque hayan perdido fuerza, no han desaparecido de la escena; los monofisitas se entrincheran en la fórmula ciriliana; los calcedonenses se esfuerzan por acoplar el pensamiento de Cirilo con la nueva terminología. Así se forma una atmósfera nebulosa, donde se mueven en la penumbra las figuras más destacadas.

Una de ellas es sólo conocida por el seudónimo de Dionisio Areopagita, con que se cubrió y con el que alcanzó renombre en tiempos posteriores El seudo *Dionisio* escribe hacia fines del siglo v. Su doctrina cristológica tiene resabios de monofisismo, pero admite una interpretación ortodoxa. Célebre se hizo su fórmula de la «una única operación teándrica» o divino-humana [8] [62]. La frase, como se comprende, da pie a una concepción de tipo claramente monofisita y abre el camino al monotelismo. No es, pues, extraño que fuese mirada con recelo en Roma (cf. DS 515) y que en el concilio Constantinopolitano III, sin ser citada, fuese objeto, a lo que parece, de una alusión indirecta y correctiva (cf. DS 557). Pero de ella, por respeto al seudónimo, se dieron explicaciones ortodoxas. Tomás de Aquino la aplicará a los milagros del Señor, en los que se coordinan la acción divina y la acción humana [63]; otros teólogos la extenderán a todos los actos humanos de Cristo, en cuanto que éstos son ejecutados por la única persona, divina, mediante su

[8] θεανδρικὴ ἐνέργεια.

[62] *Epistolae* 4: PG 3,1072.

[63] *STh* III q.19 a.1.

naturaleza humana, de modo que la acción humana estaba «deificada» por su persona[64]; en este sentido, el más sublime acto teándrico fue la muerte de Cristo.

El monofisismo es manifiesto en *Julián de Halicarnaso* (m.520), según el cual, la humanidad de Cristo queda tan impregnada por la divinidad, que posee la impasibilidad o «incorruptibilidad»; por eso se apodó a sus secuaces: «adoradores del incorruptible» [t].

A Julián refuta *Severo*, patriarca de Antioquía (m.538), discípulo ferviente de Cirilo de Alejandría y defensor acérrimo de sus anatematismos. Su fidelidad a las fórmulas cirilianas le lleva a impugnar el Calcedonense, poniendo en juego toda su erudición patrística y su agudeza dialéctica. Admite, sí, contra el monofisismo exagerado, la diversidad de propiedades naturales [u], no suprimida por la unión; admite también la diversidad en la «obra» [v], pero no reconoce diversidad en el principio activo ni en la acción [w], una vez que no puede reconocerse más que un único «operante» [x]; y así tampoco reconoce una unión realizada ni «de dos» ni «en dos» naturalezas; porque, para él, una naturaleza individual comporta una persona independiente. Severo se aferra a expresiones de matiz monofisita, por temor a recaer en el nestorianismo. Su monofisismo es quizás verbal más que real; pero su actitud, en vez de empujar, entorpece el progreso dogmático. De hecho, en lugar de avanzar como era debido, retrocede; su lenguaje, por no seguir la evolución semántica, es anacrónico, y así erróneo.

Un avance, en cambio, representan *Leoncio de Bizancio* (m.543) y *Leoncio de Jerusalén,* que defienden al Calcedonense compaginándolo con el Efesino[65]. Atacan el nestorianismo por un lado, y por otro, el monofisismo, tanto el exagerado de Eutiques como el moderado de Severo. Su contribución mayor es el concepto de «enhypostasía», con que se resuelve la aporía severiana. En efecto, una naturaleza individual tiene por fuerza que existir «hipostáticamente», porque «no-ser-hipostática» [y]

[t] ἀφθαρσία, ἀφθαρτολάτραι.
[u] ἰδιοτῆτες ἑτεροειδῆς.
[v] τὸ ἐνεργηθέν.
[w] ἡ ἐνέργεια.
[x] ὁ ἐνεργῶν.
[y] ἀνυπόστατος.

[64] Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 3,19: PG 94,1080.

[65] Sobre la distribución entre ambos Leoncios de las obras que corren con sus nombres, consúltense los patrólogos. Sin prejuzgar sus conclusiones, atribuimos sencillamente al de Bizancio la teoría que aquí presentamos, y que se enuncia en textos como los de PG 86,1277.1280.1917.

es lo mismo que no-subsistir. De este principio podían derivarse, y de hecho se habían deducido dos soluciones diametralmente opuestas: o admitir en Cristo la dualidad de «hypóstasis», personas o sujetos, como consecuencia de la dualidad de naturalezas concretas, y ésta era la posición nestoriana; o afirmar en él la unidad de naturalezas, como prerrequisito para la unidad de «hypóstasis» o persona, y ésta era la tesis monofisita. Leoncio ofrece una solución: es cierto que toda naturaleza individual concreta existe de modo hipostático o subsiste en una hipóstasis, porque, de lo contrario, no existiría como sustancia individual y concreta; pero no toda naturaleza individual existe necesariamente en sí misma como en hipóstasis, ni es necesariamente por sí misma hipóstasis, porque puede subsistir hipostáticamente en otra hipóstasis [z], es la distinción entre «lo que subsiste» y «la razón interna de subsistir» [a']: «hypóstasis» es la subsistencia en sí misma, y toda naturaleza concreta subsiste, pero no identifica necesariamente consigo su razón interna de subsistir; podrá, pues, o ser por sí misma «hipóstasis» o estar «incorporada en una hipóstasis», «subsistir-en-otro». En Cristo la humanidad individual existe «hipostatizada en el Verbo» [b']. Con la «en-hypostasía» ha explicado Leoncio breve y concisamente la «unión hipostática [c']. Por supuesto, esto no resuelve el misterio, pero soluciona la aporía monofisita.

Por un momento nos trasladamos ahora a Italia. Las controversias cristológicas no habían tenido allí gran repercusión, pero eran conocidas; hemos visto cómo interviene en ellas el romano pontífice, quien en varias ocasiones había consultado a los obispos y teólogos del ámbito latino.

En cualidad meramente privada, se interesó en la contienda un hombre, notable bajo muchos conceptos: *Boecio* (m.525). Entre su abundante producción literaria se cuentan algunos opúsculos teológicos y, en nuestra materia, uno contra los errores de Nestorio y Eutiques [66]. Lo más interesante es su conato de utilizar la filosofía aristotélica para la penetración científica del dogma; este conato le ha merecido el título de «primer escolástico». En la teología se hizo célebre su definición de la «persona» como: «sustancia indi-

[z] ἐνυπόστατος.

[a'] τὸ καθ'ἑαυτὸ εἶναι.

[b'] ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστᾶσα.

[c'] ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν.

[66] *De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium:* PL 64, 1338-1354.

vidual de una naturaleza racional»[67]; Tomás de Aquino la apostilló con retoques importantes[68].

Volviendo al escenario de la lucha, tenemos que advertir que ésta no se redujo a discusiones entre solos teólogos, sino que en ellas se entrometieron por razones políticas los emperadores bizantinos, aumentando así la confusión. Uno impone la aceptación del concilio Calcedonense y depone a los obispos refractarios; sus sucesores, por el contrario, apoyan a los monofisitas; se siguen unos a otros los edictos imperiales: el «Encyclion», el «Henotikon». Interpone su autoridad el papa Hormisdas (DS 363-365).

F. *Tercer acto.*—Con la entrada en escena del emperador Justiniano I da comienzo el tercer acto. Justiniano es una especie de cesaropapista: un monarca con pretensiones de teólogo y aun de papa.

Para asegurar la unidad política del imperio, se esfuerza por lograr también la unidad religiosa, para la cual era indispensable ganarse a los monofisitas recalcitrantes. El método era sencillamente el de hacerles algunas concesiones, salva siempre la ortodoxia; bastaría con realzar la figura de Cirilo y degradar la de sus antiguos opositores en la controversia nestoriana. En concreto, se apunta a Teodoro de Mopsuestia, considerado como iniciador del nestorianismo, a quien había que añadir a Teodoreto de Ciro y a un obispo de Edesa, por nombre Ibas (m.457), que habían escrito contra los anatematismos de Cirilo; estos dos últimos, sin embargo, habían repudiado el nestorianismo y habían sido rehabilitados por el concilio de Calcedonia. Cierto que algunos de sus escritos eran dignos de censura; pero fácilmente se podía confundir ésta con la condenación póstuma de sus autores y con ella la anulación del concilio que les había rehabilitado y que los monofisitas persistían en no admitir. Estos constituyen «los tres capítulos» cuya aprobación solemne no podía menos de agradar a los monofisitas. Y de aquí también entendemos la repugnancia de Roma en acceder a esa condenación; pero la indecisión del papa Vigilio no hizo más que empeorar la situación (cf. DS 412-415).

En aquel ambiente turbulento, Justiniano convoca un concilio en la misma Constantinopla, sin participación del papa, y hace aprobar en sustancia los anatemas y la condenación de «los tres capítulos», que él mismo había publicado un par de años antes en un decreto llamado: «confesión de fe». Vigilio, que en un principio había resistido (cf. DS 416-420), cedió al

67 *Naturae rationalis individua substantia:* PL 64,1343.
68 *STh* I q.29 a.1-2; q.30 a.1.

fin, admitiendo las conclusiones del que así vino a ser el quinto concilio ecuménico: el concilio Constantinopolitano II (a.553).

Aunque su historia es poco gloriosa, por su motivación de politiquería oportunista, por su modo irregular de convocación, por su actitud antirromana, y aun por el reducido número de participantes—sólo unos ciento cincuenta—, no puede, con todo, desestimarse su aportación dogmática para la cristología.

En primer lugar, la tensión entre unidad y dualidad en Cristo, que habían sido, respectivamente, objeto de la enseñanza de los concilios de Efeso y Calcedonia, se declara más detalladamente, dando una interpretación auténtica de la doctrina de aquellos concilios y mostrando que entre ellos no existe la oposición que algunos creían descubrir: no hay que optar entre Efeso o Calcedonia, sino admitirlos conjuntamente. Así se van entrelazando los cánones contra Nestorio y contra Eutiques (DS 422-432). Si se insiste más en la condenación del nestorianismo, es, sin duda, para cerrar el paso a la objeción monofisita de que el Calcedonense, al afirmar la dualidad de naturalezas, había reincidido en un nestorianismo solapado: sería una calumnia imperdonable el acusarle de semejante error, porque sus expresiones no permiten una interpretación nestoriana (DS 426-427).

Se pone de relieve la unidad de la persona, que es el Verbo de Dios, y al mismo tiempo se hace hincapié en la dualidad, no sólo de natividades, una en la eternidad y otra en el tiempo, sino también de toda la vida, en el poder de los milagros y en la debilidad de la pasión (DS 422-423). Se repite luego la doctrina del Efesino sobre la unidad de persona, completada con la del Calcedonense sobre la subsistencia de la «única hypóstasis en las dos naturalezas», sin poder admitirse una «fusión» de ambas en una sustancia formada de la divinidad y la humanidad. Pero se advierte inmediatamente que la diferencia de naturalezas no implica división: sólo por una pura abstracción pueden considerarse aquéllas por separado, ya que en la existencia real no subsisten cada una de por sí, sino que están estrechamente unidas en la misma persona (DS 424-430). Consecuencia de esto es también la adoración única, sin división y sin confusión, dirigida al Verbo encarnado con la humanidad que ha hecho suya (DS 431).

Queda fija definitivamente la terminología y se emplea claramente la «comunicación de idiomas»: las propiedades [d'] de

[d'] ἰδιώματα.

ambas naturalezas pertenecen a la única persona, y por razón de esta única hipóstasis pueden alternarse, no atribuyendo a una naturaleza lo que es de la otra, pero, sí, enunciando de la persona única, poseedora de atributos divinos, las propiedades que en su humanidad le pertenecen, y viceversa: «nuestro Señor Jesucristo, el que fue crucificado como hombre, es Dios verdadero, Señor de la gloria y uno de la Santísima Trinidad» (DS 432).

Notemos de paso que esta última cláusula recoge una frase, pocos decenios antes muy discutida por ser sospechosa de la forma de monofisismo llamada «teopasquismo»; éste afirmaba antropomórficamente una pasión de la misma divinidad; pero la frase, además de tener un sentido completamente ortodoxo, presenta la ventaja de enlazar en una fórmula breve la Trinidad, la encarnación y la redención (cf. DS 401).

En un canon se anatematizan de nuevo las herejías cristológicas de Arrio, Apolinar, Nestorio y Eutiques (DS 433). Los tres últimos se refieren a cada uno de «los tres capítulos» (DS 434-437).

Como hemos dicho, la condenación de Teodoro de Mopsuestia no ofrecía dificultad a los defensores de Calcedonia; sí, las de Teodoreto e Ibas, por haber sido éstos admitidos por aquel concilio como ortodoxos, una vez que expusieron el sentido de su oposición a las fórmulas cirilianas y aceptaron la doctrina efesina relativa a la unidad de persona en Cristo. Es verdad que en sus «escritos» anticirilianos había puntos censurables. Con todo, no se podía evitar que el reconocimiento de aquellos tres cánones se tomase por una renuncia al Calcedonense. El papa Pelagio I tuvo que defenderse de esta sospecha (cf. DS 444); y, no sin dificultad, se obtuvo finalmente el reconocimiento de este concilio por la Iglesia universal.

Con esto puede darse por terminada la discusión sobre la «cristología ontológica», que se condensa en la fórmula: «una persona en dos naturalezas». Nestorianismo y monofisismo han sido definitivamente eliminados en el terreno dogmático, aunque continúan manteniéndose en varias sectas fuera ya de la ortodoxia. Veremos después que el monofisismo aflora camufladamente bajo la forma de monotelismo.

G. *Cambio de escenario.*—Hasta aquí nos ha ocupado en este párrafo el progreso teológico realizado en el Oriente, donde se han celebrado los cinco primeros concilios ecuménicos. Hemos avanzado hasta mediados del siglo VI. Retrocedamos ahora un siglo y volvamos la mirada al Occidente.

La antítesis entre el Oriente, propenso a la especulación

teológica, y el Occidente, interesado en los problemas antropológicos, aunque demasiado generalizadora y, por lo mismo, extremosa, contiene su miga de verdad. Lo cierto es que, mientras en el Oriente se discute la cristología ontológica, en el Occidente se debate la cuestión de la libertad humana y la gracia, del pecado y la justificación.

Solamente, casi como un meteoro raro, aparece un tal Leporio que sostiene por un tiempo una opinión semejante a la de Nestorio, pero pronto se retracta y se hunde en el olvido sin dejar estela [69]. Con la excepción, casi exclusiva, del romano pontífice llamado a intervenir con su autoridad en aquellas controversias, los occidentales apenas se han preocupado de ellas.

El monje Pelagio (m.c.420) y sus hábiles colaboradores exaltan la libertad del hombre hasta el punto de hacerla autosuficiente para evitar el pecado y obrar el bien, sin necesidad de una gracia sobrenatural interna. Las consecuencias de este sistema incluyen la inutilidad de la redención de Jesucristo, cuya muerte tiene nada más el valor de un ejemplo sublime que nos anima a la virtud. Esto es destruir radicalmente la economía soteriológica. No entramos en detalles. El pelagianismo, condenado de pasada en el concilio de Efeso (DS 267-268), nos interesa aquí solamente porque nos trae a la memoria a su gran adversario, el obispo de Hipona *Agustín* (m.430).

No hay que hacer una vez más el panegírico del escritor más genial de la edad patrística, de la agudeza de su especulación filosófica y teológica, de la profundidad de sus intuiciones místicas, junto con el realismo de su penetración psicológica. Es lástima que Agustín, absorbido por su labor apologético-catequética y por las polémicas contra los errores maniqueos, donatistas y pelagianos, no haya tenido ocasión de exponer sistemáticamente su pensamiento sobre la persona y la obra de nuestro Redentor; pero, aunque no nos haya legado una síntesis cristo-soteriológica, sus ideas fundamentales asoman en numerosos pasajes de su obra. Indiquemos algunas [70].

En cristología, el pensamiento de Agustín se guía por el axioma soteriológico [71], que él traduce y compendia en el concepto de Jesucristo como Mediador.

69 *Libellus emendationis de Leporio* 3,6: PL 31,1224.1226.

70 En el *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*, de Francisco Moriones (BAC 205), se recogen en un capítulo los principales textos relativos a nuestra materia.

71 Preparado por Ireneo y formulado por Gregorio Nacianceno, como ya se dijo.

Dice, por ejemplo: «se había perdido el hombre; vino, pues, Dios hombre, y fue encontrado el hombre... En ninguna parte se manifiesta tanto la benignidad de la gracia y la liberalidad de la omnipotencia de Dios como en el hombre mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús. Sabemos y sostenemos que el mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, en cuanto hombre, es de la misma naturaleza que nosotros; porque su carne no es de otra naturaleza que la nuestra, ni su alma es de otra naturaleza que la nuestra: tomó exactamente la naturaleza que había decidido salvar» [72]. Para Agustín, la mediación salvífica de Jesucristo es la razón de la integridad de su humanidad; y así, contra la vivisección apolinarista, afirma que «había en Cristo un alma humana, un alma completa; no sólo lo irracional del alma (la «psyché álogos», de Apolinar), sino también lo racional, que se llama mente (el «noûs», que Apolinar negaba)» [73].

Pero la misma mediación salvífica es también razón de la unidad en Cristo: «no es mediador un hombre sin divinidad, ni Dios sin humanidad. He aquí el mediador: la divinidad sin humanidad no es mediadora; tampoco es mediadora la humanidad sin divinidad; sino que entre la divinidad sola y la humanidad sola es mediadora la divinidad humana y la humanidad divina de Cristo» [74]. La unidad expresada aquí con un retruécano tan de su estilo, la enuncia con los términos técnicos, clásicos ya desde Tertuliano, de «una persona» y «dos sustancias» o «naturalezas»: «el mismo que es Dios es hombre, y el mismo que es hombre es Dios, no por confusión en la naturaleza, sino por la unidad de la persona. El mismo que, en cuanto Hijo de Dios, es coeterno con el que le engendra, naciendo siempre del Padre, el mismo en cuanto hijo del hombre comienza a existir, naciendo de la Virgen» [75].

Para significar esta unidad de persona en Jesucristo, Agustín, frecuentemente, enlaza sin conjunción los dos substantivos «Dios» y «hombre», como si formasen una sola palabra: «Dios-hombre» [76]. Y por razón de «la unidad de persona, que consta de ambas naturalezas, la divina y la humana», admite plena-

[72] *Sermones* 174,2,2: PL 38,940.

[73] Agustín habla también de las «tres cosas», a saber: «la carne, el alma y el Verbo: tres cosas, pero no tres Cristos, sino un solo Cristo»; al modo que «alma y cuerpo son un solo hombre, así el Verbo y el hombre (la humanidad asumida) son un solo Cristo» *(In Ioannem* 47,12: PL 35,1739). Cf. *Epistolae* 137,3,11; 167,2,4: PL 33,520.735.

[74] *Sermones* 47,12,21: PL 38,310.

[75] *Sermones* 186,1,1: PL 38,999.

[76] *Sermones* 174,2,2; *De catechizandis rudibus* 4,7: PL 38,940; 40,314.

mente la comunicación de idiomas; «cada una de aquellas naturalezas comunica a la otra sus vocablos (o la enunciación de sus propiedades), la divina a la humana y la humana a la divina»; y así correctamente «decimos que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado, aunque estas cosas las haya padecido, no en la misma divinidad, en la que es el Unigénito, coeterno con el Padre, sino en la debilidad de su naturaleza humana» [77].

Agustín emplea para declarar en algún modo esta unidad de persona el símil, que ya conocemos, de la unidad de persona en el hombre compuesto de alma y cuerpo.

Notemos de paso que Agustín emplea el sustantivo concreto «hombre», en vez del abstracto «humanidad», no porque piense en un hombre-persona frente al Verbo-persona, sino porque entiende la humanidad de Cristo en toda su realidad concreta e individual. Por los textos citados vemos que Agustín se adelanta a los concilios de Efeso y Calcedonia en la formulación de la unidad y dualidad en Jesucristo: señal de que la enseñanza de aquellos concilios no fue una innovación doctrinal en la Iglesia. Es digna de atención la fórmula agustiniana, que en su lugar comentaremos: la humanidad de Cristo fue creada en el acto y por el hecho mismo de ser asumida: «ipsa assumptione creatur» [78].

Y con esto volvemos al axioma soteriológico «el que es Hijo de Dios vino a hacerse hijo del hombre, para otorgarnos a los que éramos hijos del hombre la facultad de hacernos hijos de Dios» [79]. Agustín afirma enérgicamente la finalidad salvífica de la encarnación: «si el hombre no hubiese perecido, no hubiera venido el Hijo del hombre» [80]. No quiere esto decir que la encarnación sea absolutamente indispensable: «hay necios que dicen: ¿no podía la sabiduría de Dios librar al hombre por otro medio, sino haciéndose hombre, naciendo de mujer y padeciendo todo lo que padeció a manos de los pecadores? Les respondemos: claro está que podía, pero lo mismo hubiera disgustado a vuestra necedad cualquier otro medio que hubiese elegido» [81]. Dios eligió éste, dice Agustín citando a Pablo, por amor a los hombres: « ¿qué otro motivo más poderoso hubo de la venida del Señor que el de demostrarnos su amor hacia nosotros, dándonos prueba convincente de su amor al morir Cristo por nosotros, cuando aún estábamos enemistados con él?... Nuestro Señor Jesucristo, Dios-hombre, es índice del

77 *Contra sermonem arianorum* 8: PL 42,688.
78 Ib.
79 *Epistolae* 140,3,9: PL 33,541.
80 *Sermones* 174,2,2: PL 38,940.
81 *De agone christiano* 11,12: PL 40,297.

amor divino hacia nosotros y es ejemplo de su humildad humana entre nosotros... Grande es la miseria del hombre soberbio, pero mayor la misericordia del Dios humilde» [82].

Como no era menos de esperar, Agustín, encarándose con los pelagianos, insiste en la eficacia universal, incluso retroactiva, de la mediación salvífica de Jesucristo: «vosotros, enemigos de la gracia, no queréis conceder que los antiguos se salvaron por la gracia de Jesucristo, sino que, distinguiendo, según Pelagio, diversos períodos, decís que primero los hombres se salvaban por la fuerza de la naturaleza, luego en virtud de la ley, y últimamente por obra de Cristo, como si la sangre de Cristo no hubiese sido necesaria para los hombres de los dos períodos anteriores, a saber, del precedente a la ley (mosaica) y del de la ley» [83]. Eso es falso: «ellos se salvaban por la fe en la pasión futura, como nosotros por la fe en la pasión pasada» [84]. Precisamente «esto es lo maravilloso: que (Cristo) derramó una sola vez su sangre, pero la derramó por todos»; aunque el resultado no es automático: «la sangre del Señor se ofreció por ti si tú quieres; si no quieres, no se ofreció por ti... La sangre de Cristo es salvación para el que quiere, castigo para el que no quiere» aceptarla como ofrecida por él [85].

Respecto a la explicación del modo como la muerte de Cristo obra nuestra redención, no encontramos en Agustín un sistema bien armonizado. Le oímos, por ejemplo, hablar del abuso de Satanás, que se lanza a forzar sobre Jesucristo inocente sus derechos contra los pecadores; pero hay que advertir que esos supuestos derechos del demonio quedan dentro del cuadro de la justicia divina, porque Dios es el que ha condenado al hombre a la esclavitud de Satanás: éste sólo nos retenía bajo su poder en orden a ejecutar el castigo de nuestras culpas [86]. Se podrá decir que la sangre de Cristo es el precio pagado por nuestra redención; pero, «recibido ese precio, el diablo no quedó enriquecido, sino preso, para que nosotros quedásemos libres de sus cadenas» [87].

Más ingenua y popular es todavía la explicación de la redención como la de una añagaza: la humanidad de Cristo fue el cebo o la trampa donde fue atrapado el demonio, al querer apresar a Jesucristo, a quien equivocadamente tomó

[82] *De catechizandis rudibus* 4,7: PL 40,314.
[83] *Confessiones* 1,1,1: PL 32,661.
[84] *Confessiones* 10,43,68: PL 32,808.
[85] *Sermones* 344,4: PL 38,375.
[86] *De Trinitate* 4,13,17: PL 42,899.
[87] *De Trinitate* 13,14,18: PL 42,1027.

por un hombre pecador como cualquier otro. A estas comparaciones no podemos atribuirles valor teológico, sino, cuando mucho, pedagógico, para mentalidades sencillas, o tal vez humorístico ante un público ingenioso.

Pero no hay que creer que el genio de Agustín se contentase con esas explicaciones. En él vemos bosquejada ya una teoría de la satisfacción: «Cristo soportó sin reato nuestro castigo, para borrar nuestro reato y poner fin a nuestro castigo» [88].

Sobre todo, Agustín insiste en la idea del sacrificio de Cristo. Aun cuando habla de aquellos derechos de Satanás, el pago de la deuda lo enlaza con «la muerte de Cristo como único y verdadero sacrificio ofrecido en favor nuestro, por el cual él purificó y abolió y extinguió todo aquello que era pecado, y por razón de lo cual los principados y potestades (diabólicas) nos retenían bajo su poder para hacernos sufrir el castigo» [89]. «Hijos de ira... eran los hombres por el pecado original, tanto más grave y perjudicialmente cuanto más y mayores pecados habían acumulado; así era necesario el mediador, o sea el reconciliador, que aplacase aquella ira con la oblación de un sacrificio único, del que habían sido sombra (prefigurativa) todos los sacrificios de la ley» [90]. Cristo es «vencedor y víctima, y vencedor precisamente por ser víctima; sacerdote y sacrificio, y sacerdote precisamente por ser sacrificio» [91].

Finalmente, Agustín toma de Pablo la idea de la solidaridad humana en el pecado, a la que corresponde nuestra solidaridad con Cristo en la redención: «eje de la fe cristiana es el asunto de aquellos dos hombres, el que nos vendió al pecado y el que nos libertó a la vida... Uno es el mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, y no se ha dado debajo del cielo otro nombre por cuya virtud nos salvemos» [92]. La virtud salvífica hay que atribuirla, no únicamente a la muerte, sino también a la resurrección de Jesús; a todo el misterio pascual [93]. La solidaridad con Cristo es la que hace que la Iglesia, nacida del costado herido de Cristo [94], sea «el cuerpo de Cristo»; y así se tiene «el Cristo todo, cabeza y cuerpo» [95].

88 *Contra Faustum* 14,4: PL 42,297.
89 *De Trinitate* 4,13,17: PL 42,899.
90 *Enchiridion* 33: PL 40,248.
91 *Confessiones* 10,43,68: PL 32,808.
92 *De gratia Christi et peccato* 24,28; *De civitate Dei* 21,15: PL 44,398; 41,729.
93 *Enchiridion* 108; *De Trinitate* 4,13,17: PL 40,282; 42,899.
94 *In Io.* 9,10: PL 35,1463.
95 *Enarrationes in Psalmos* 90,2,1; *De Trinitate* 15,26,46: PL 37,1159; 42,1093.

Terminemos este resumen esquemático de la cristo-soteriología agustiniana con la cita de unas palabras cuyo eco resonará siglos después: «tú me dices: quiero entender para creer; yo te digo: cree para entender»; «porque en algunas materias pertinentes a la doctrina de salvación, que por la sola razón aún no podemos percibir..., es razonable que la fe preceda a la razón»; «lo cual no significa que hayamos de creer sin buscar la razón; porque ni siquiera podríamos creer si no tuviésemos un alma capaz de razonar» [96]. Aquí apunta la «fides quaerens intellectum», que Anselmo erigirá en principio del discurso teológico.

H. *Conclusión.*—Si abarcamos ahora con una mirada todo este período, podemos darnos cuenta del avance hecho en la explicitación del dogma cristológico, impulsado, no por una curiosidad especulativa impertinente, sino por el celo de conservar la fe fundamental en la obra salvadora de Jesucristo. En esto trabajaron los genios más sobresalientes de la Edad de Oro patrística. El concilio de Calcedonia recogió y armonizó los puntos de vista y los elementos de verdad contenidos en las dos concepciones, opuestas en la superficie, pero concordes en la confesión del dogma de nuestra redención: la concepción alejandrina, que mantiene la unidad, y la antioquena, que insiste en la realidad de la divinidad y de la humanidad individual e íntegra en Cristo Jesús.

Esta verdad, irrenunciable en la Iglesia, es la que se expresa en la fórmula calcedonense. No puede reprocharse a ésta de haber helenizado el mensaje cristiano; porque, si los términos pudo tomarlos de la filosofía griega estoica o neoplatónica, los conceptos que con ellos enuncia se han elaborado a la luz de la fe, por encima y aun en contra de aquella filosofía. Tampoco se la puede acusar de abstracta, estática y esencialista; porque siempre se refiere a la persona y a la vida humana concreta de Cristo, y, aunque no se precise su puesto en la historia de la salvación, la obra redentora ha sido continuamente el principio director; además no es razonable pedir a una fórmula conciliar que lo diga todo. Incluso los términos de «persona» y «naturaleza», si bien, por consecuencia de procesos semánticos, pueden ser hoy día menos fáciles de captar en su sentido primero, la distinción entre «quién es» y «qué es» está al alcance de cualquier inteligencia.

En conclusión: la fórmula calcedonense no lo dice todo, pero lo que dice forma parte de la fe cristiana. Rechazar esas fórmulas y querer retroceder a los tiempos pre-calcedonenses

[96] *Sermones* 43,6,7: PL 38,257; *Epistolae* 120,1,3: PL 33,453.

y pre-nicenos, lejos de fomentar el progreso teológico, lo retrasa, suscitando de nuevo problemas ya resueltos. La definición del concilio señala una orientación y fija los límites dentro de los cuales la teología podrá y deberá proseguir su esfuerzo por profundizar cada día más la inteligencia del misterio de Cristo.

«El dogma cristológico del concilio de Calcedonia es, en el lenguaje y en la problemática de su época, una descripción extraordinariamente precisa de lo que el NT nos testifica sobre la vida y destino de Jesús, a saber: que Dios mismo ha tomado para sí una historia humana en Jesucristo, y que en ella sale a nuestro encuentro en forma total y completamente humana. Por consiguiente, la profesión dogmática de que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre en la unicidad de persona, debe ser considerada como la explicación permanentemente válida y obligatoria de la Escritura». Esto no obstante, por razón de las limitaciones ya expuestas, «esta explicación permanentemente obligatoria de la Escritura tiene que ser integrada en el testimonio complexivo de la misma y ser interpretada desde el punto de vista bíblico» [97].

5. La cristología antropológica (s.VI-VII)

Las definiciones dogmáticas de los tres concilios del período precedente habían resuelto el problema de la unidad y dualidad en Cristo en su aspecto ontológico; pero quedaba por hacer la aplicación al plano psicológico de las actividades de esa humanidad unida hipostáticamente o «impersonada en el Verbo», como decía Leoncio de Bizancio. Entramos así en el campo de la cristología antropológica, donde nos encontraremos también con las mismas tendencias: la nestorizante y la monofisita: la primera aparece ya casi al mismo tiempo que se celebra el concilio Constantinopolitano II, hacia fines del siglo VI, y ataca el problema de la ciencia humana de Cristo; la segunda surge como derivación del monofisismo, a principios del siglo VII, y trata de responder a la cuestión de la libertad humana de Cristo.

A. *Agnoetismo.*—La cuestión de la ciencia humana de Cristo provoca una controversia pasajera. Un tal Temistio (s.VII), aunque procedente de medios monofisitas, afirma que Cristo, en cuanto hombre, había estado sujeto a ignorancia; por eso se le llama «agnoeta».

[97] KASPER, p.280s.

Pero su tesis no tuvo apenas resonancia. El modo cómo la presentaba no pudo menos de suscitar la sospecha de que no admitía ningún género de comunicación de idiomas y, consiguientemente, suponía en Cristo dos sujetos o personas: la del Verbo y la de un hombre común. Así se explica que el papa Gregorio I escriba: «es evidente que quien no sea nestoriano no puede de ningún modo ser agnoeta». Cierto que no han de confundirse las naturalezas, porque la omnisciencia no es propiedad que corresponde a Jesucristo por razón de su naturaleza humana; pero el negarle un conocimiento cualquiera puede implicar la negación de su personalidad divina (DS 474-476).

Se ve, por esta breve indicación, que la impostación del problema está todavía condicionada por la discusión nestorio-eutiquiana. La exposición de Gregorio Magno se mueve dentro de esa discusión. Veremos más adelante que algunas de estas ideas se repetirán en otros contextos. Por ahora baste con consignar esta controversia, que no reclamó ninguna decisión solemne conciliar ni pontificia.

B. *Monoenergismo y monotelismo*.—En cambio, el problema de la voluntad humana de Cristo dio origen a una seria controversia, la última de las propiamente cristológicas, que ocupa casi todo el siglo VII.

Se mezcla en ella un proyecto político: el de unificar el imperio bizantino, amenazado por los persas y dividido por las luchas religiosas: era menester ganarse la simpatía de los monofisitas, disgustados por la exclusión oficial de sus líderes y dispuestos así a colaborar con los invasores; se pensó, pues, que, sin negar la ortodoxia, convendría hacerles algunas concesiones, para lo cual bastaría con insistir en el aspecto de la unidad hipostática en Cristo. La idea había sido propuesta ya por Severo de Antioquía; además existía la fórmula de la «unidad de actividad teándrica» o divino-humana, como hemos visto; y los Padres antiguos habían hablado de la humanidad de Cristo como «órgano» o instrumento de su persona divina.

El portaestandarte de esta teoría, apellidada «monenergetismo», o «monoenergismo», fue *Sergio*, patriarca de Constantinopla (m.638), que logró conquistar para su causa a los de Alejandría y Antioquía. Como dijimos, la fórmula seudodionisiana es ambigua; porque puede entenderse, o bien de la unidad del agente en la dualidad de operaciones, o bien de la unidad de la actividad misma por razón de la unidad del principio físico o energía productora de la acción. Tal vez Sergio la entendía

en el primer sentido, pero sus secuaces la tomaron en el segundo; en todo caso, la insistencia exclusiva en el aspecto hipostático de la actividad abría la puerta a la interpretación extrema.

Ahora bien, la energía donde parece necesario admitir una unidad indisoluble en Cristo, es la «voluntad»; porque no podemos imaginarnos en él una oposición de voluntades. Así, el monoenergismo desemboca en el monotelismo [e']. Se confunden ahí la decisión personal y la facultad, la voluntad con que se toma tal decisión; no se aplican en el plano del «querer» aquellos cuatro adverbios tan sabiamente enunciados por Calcedonia para el plano del «ser»: «inconfusa e inmutablemente indivisa e inseparablemente» (DS 302). Es decir, se abandona en el nivel antropológico el principio establecido para el nivel ontológico. En última consecuencia, se renuncia a la fe proclamada ya en Calcedonia.

La nueva teoría y su formulación fue bien acogida, como era de suponer, por los círculos monofisitas, pero alarmó a los católicos, fieles a la enseñanza del papa León y de Calcedonia. Para evitar el golpe, Sergio se valió de una estratagema; persuadir al papa Honorio (m.638) de que, gracias a sus esfuerzos, se había restituido la paz y unidad cristiana en el Oriente, y que para no turbarla era menester prohibir toda discusión sobre la unidad o duplicidad de voluntades en Cristo; porque, añadía, manteniendo el equívoco, no puede haber en Jesucristo oposición de voluntades, sino que la única persona obra en ambas naturalezas con una única voluntad.

C. *Un silencio fatídico.—Honorio* (m.638) no advirtió el equívoco: consiente en que mejor es no enredarse en cuestiones gramaticales, ni escandalizar a los sencillos inventando vocablos nuevos; porque hablar de dos operaciones y voluntades puede hacer pensar que se admite la insensatez de Nestorio, y hablar de una única operación y voluntad puede inducir a juzgar que se aprueba la locura de Eutiques (DS 487.488) Por el tenor de su respuesta a Sergio se percibe que Honorio no se ha dado cuenta de la cuestión latente. Lo que Sergio proponía con términos ambiguos era una vía media de concordia, en que se concedía una conclusión deducida del monofisismo y derogatoria de la definición calcedonense; mientras que Honorio sólo veía en ello un peligro de nuevas controversias y de reaparición de las herejías ya condenadas.

e' μία θέλησις.

Teme él que la afirmación de una doble voluntad en Cristo encubra la de una oposición de voluntades, que reincidiría en la de dos sujetos o personas; pero teme también que la afirmación contraria de una sola voluntad en Cristo se interprete como admisión de una sola naturaleza. Por eso, se contenta con repetir frases de León I.

Honorio no comete error dogmático en sus expresiones; porque sólo afirma la unidad moral de voluntades en Cristo o la unidad en «lo querido» [f'], y no la unidad física en la facultad y el «acto de querer» [g']. Afirmando que, «en vez de una operación, conviene hablar de un operante, Cristo Señor, en dos naturalezas», y que, «en vez de dos operaciones, conviene, suprimido el término de doble operación, hablar de dos naturalezas... en la unidad de persona del Hijo unigénito», Honorio no negó el dogma, pero no favoreció su mayor explicitación cuando ésta se hacía urgente. Su ortodoxia quedó a salvo, pero su silencio fue perjudicial; de aquélla se le pudo defender (cf. DS 496-498), pero de éste no se le pudo excusar (cf. DS 563).

En medio de todo, no le falta su grano de verdad al decir que estas discusiones más valía dejárselas a «los gramáticos». En gran parte, las controversias de los siglos precedentes, más que interesarse en cuestiones metafísicas, se habían entablado sobre terminología lingüística. Por eso hemos advertido que la intención de muchos condenados por herejes no era, en sí misma, heterodoxa. Pero claro está, y de esto no se percató Honorio, que detrás de la palabra se esconde la idea y que hay que velar por la propiedad de aquélla para que ésta no se desfigure.

Asegurado del silencio de Roma, Sergio obtiene del emperador la publicación de una «exposición de la fe» («ékthesis»), en la que, a vuelta de prohibir que se hable más de la única o doble operación y voluntad de Cristo, se propone que hay que confesar como dogma el de «la única voluntad», puesto que su humanidad «nunca se movió según su condición natural por su propio ímpetu..., sino sólo cuando, y como y cuanto quería el Verbo de Dios». Esto era puro monotelismo.

Muertos Sergio y su protector, y ante la oposición creciente de los católicos y de los pontífices sucesores de Honorio, se retracta la «ékthesis» con una nueva fórmula («typos») que, sin decidir el punto en litigio, impone silencio a ambas partes; pero, al equipararlas prácticamente de este modo, se concede la legitimidad de la herejía monotelista. Tales paliativos no pudieron menos de provocar la reacción de los católicos ortodoxos.

[f'] ἕν θέλημα.

[g'] μία βούλησις.

D. *Defensores de la ortodoxia.*—La reacción se había manifestado ya desde un comienzo contra las ambigüedades de Sergio.

Sofronio (m.638), monje en las cercanías de Jerusalén y, años después, patriarca de esa sede, dio la voz de alerta, al percatarse de que se escamoteaba la tesis fundamental de Calcedonia; porque la espontaneidad y autonomía de la voluntad es característica de la naturaleza humana, de modo que aquella no podía negarse sin negar también ésta: «la única hipóstasis del Verbo de Dios hecho hombre—escribe en la carta sinodal a Sergio—ejercita, inseparable e inconfusamente, ambas energías según sus dos naturalezas» [98].

Pero el más ardiente defensor de la fe en esa coyuntura y el teólogo más notable de su siglo fue *Máximo*, apellidado «el Confesor» (m.662). Del axioma soteriológico se deducía, ya desde antiguo, la dualidad de naturalezas en Cristo; de ésta se derivaba la duplicidad de energías, operaciones y voluntades; y contra Apolinar se había hecho notar que precisamente lo que en el hombre necesitaba más de salvación era la voluntad humana que fue causa del pecado. Es verdad que en un sujeto único no puede haber más que una decisión u opción personal única; pero esto no impide que la voluntad humana de Cristo tuviese su querer connatural y espontáneo, dirigido por su voluntad divina en todo lo referente a la decisión personal.

Aunque se salga del tema de la controversia monotelista, hay que apuntar aquí la concepción grandiosa de Máximo poniendo a Cristo como centro de la historia: los tiempos que le precedieron prepararon la encarnación del Hijo de Dios, y los que le siguen realizan la divinización del hombre.

Máximo consigue que el papa Martín I convoque un concilio en Letrán (a.649), en el que se reúnen más de un centenar de obispos de Italia y Africa. En sus cánones, además de repetir los anatemas contra errores ya previamente condenados, se rechaza directamente el monotelismo: hay que confesar «dos voluntades: la divina y la humana, según las dos naturalezas»; y «dos operaciones: la divina y la humana, según ambas naturalezas, por las cuales el mismo y único Cristo Dios opera nuestra salvación»; la llamada «operación teándrica» no ha de entenderse como una única operación, sino como la concordia y cooperación de la doble operación divina y hu-

[98] *Epistola Synodica ad Sergium:* PG 87,172.

mana; todo esto hay que mantenerlo como consecuencia de las dos naturalezas y de la integridad de la humanidad de Cristo, definidas en Calcedonia (DS 500.510.511.515).

E. *Proclamación dogmática*.—La actitud firme de Martín I y Máximo exasperó al emperador y al patriarca de Constantinopla, que se deshicieron cruelmente de aquellos defensores de la fe. Pero, desaparecidos también de la escena esos dos fautores del monotelismo y mejorada la situación de la Iglesia, se pudo actuar contra la herejía mediante la convocación de un concilio en la misma ciudad imperial: el tercero de Constantinopla y sexto ecuménico.

En preparación de él, celebró un sínodo en Roma el papa Agatón (a.680). El mismo y el sínodo envían sendas epístolas, en las que se declara la doctrina de fe. Se repite una vez más la definición calcedonense y se amplía con la aserción de las dos voluntades y operaciones «naturales», es decir, correspondientes a cada una de las naturalezas como a los principios inmediatos y físicos de cada serie de acciones y voliciones; porque la voluntad y la operación radica inmediatamente en la naturaleza, y no en la persona; la única salvedad que hay que hacer es la de no imaginar oposición entre ambas voluntades y, mucho menos, separación de ambas en dos sujetos o personas (DS 543-545.547-548).

El concilio Constantinopolitano III (a.680-681) acepta la epístola de Agatón y la sinodal de Roma como conformes a la doctrina del concilio de Calcedonia y del papa León I, cuyas expresiones recoge (DS 553-555). Paralelamente a la afirmación de las dos naturalezas, se adjunta la confesión de las dos voluntades y de las dos operaciones connaturales [h], «indivisa, inmutable, inseparable e inconfusamente»; pero su duplicidad no comporta contrariedad entre ellas, «sino que su voluntad humana actúa sin resistencia ni reluctancia, antes con sujeción a su divina y soberana voluntad; porque, como decía el sapientísimo Atanasio, era menester que la voluntad de la carne (humana) se moviese y se sometiese a la divina» [i]; sumisión a la voluntad divina no como a la de un extraño, «porque, como su carne se dice y es carne del Verbo de Dios, así también la voluntad natural de su carne se dice y es propia del Verbo de Dios... Al modo que su santísima e inmaculada carne (humanidad) viviente no fue destruida al ser deificada, del mismo modo también su voluntad humana no fue destrui-

[h] δύας ἐνεργείας.
[i] κινηθῆναι καὶ ὑποταγῆναι.

da al ser deificada, sino más bien salvada». Y lo que se dice de las voluntades hay que afirmarlo igualmente de las operaciones (DS 556-557). En Cristo, pues, hay que reconocer la unidad diferenciada: unidad en la hipóstasis o persona, diferenciación en las naturalezas y sus correspondientes voluntades y operaciones; con el concurso de ambas se llevó a cabo la obra de nuestra salvación (DS 558).

La referencia explícita a Calcedonia y a León I, las citas de ellos insertas en el texto y la copia parcial de las palabras mismas del Calcedonense manifiestan que los Padres de este concilio consideran su definición como una derivación, ampliación y aplicación de la de aquél.

Sin embargo, no es una mera repetición, sino un avance. Se pone en claro que una teoría como el monotelismo, según la cual la humanidad de Jesucristo fuese un elemento real, sí, pero totalmente pasivo e inerte, no satisface a la doctrina calcedonense sobre la integridad de la naturaleza humana de Cristo, «consustancial con nosotros según la humanidad» (DS 301-302). Al traspasar la consideración más bien formal y estática del «ser» del Dios-hombre al plano del «obrar» y del «querer», dando relieve a la actividad humana espontánea y libre de Jesucristo, se abre el horizonte a la consideración existencial e histórica de su vida. En este mismo punto se advierte un progreso: mientras León Magno habla casi exclusivamente de la «carne» sujeta a la debilidad y al dolor (v.gr., DS 294), Agatón añade la afectividad y «voluntad» humana, distinta, si bien no contraria a la divina ni separada en otro sujeto (v.gr., DS 544). En la formulación, la asimetría de las dos naturalezas aparece con más claridad que en las expresiones del Calcedonense, donde, a primera vista, se diría que ambas se colocan en planos paralelos (cf., v.gr., DS 301-302 y 554.556. 558). Con esto se evidencia mejor que el mismo Hijo de Dios es el que realiza nuestra redención por los actos voluntarios de la humanidad asumida: actos de sumisión libre y filial.

El concilio III de Constantinopla puso el punto final a las discusiones cristológicas. Pero no pasemos por alto la última cláusula de la declaración conciliar: «ambas voluntades y operaciones concurrían en la obra de la salvación del género humano» (DS 558); porque las controversias no habían sido puramente «cristológicas», sino «cristo-soteriológicas». Y añadamos que, defendiendo la voluntad y operación humana de Cristo, se ha salvaguardado y valorizado la existencia, la libertad y la historia del hombre.

Para completar la información sobre la definición de este concilio, indiquemos brevemente los argumentos en que se funda. Uno lo sugería ya la afirmación calcedonense de las dos naturalezas; porque, bajo el aspecto ontológico, a toda naturaleza perfecta en su género corresponde una actividad propia (cf. DS 548); inversamente, bajo el aspecto lógico, la base para afirmar dos naturalezas es la duplicidad de operaciones, dado que no tenemos otro modo de conocer la naturaleza de un ser más que por sus actividades (cf. DS 545). La objeción de que la voluntad es una o múltiple, según la unidad o multiplicidad de la persona, se refuta observando lo absurdo de ese axioma en su aplicación a la Santísima Trinidad, que, siendo tres personas, no tiene tres voluntades ni tres actividades *ad extra;* de donde se infiere que la voluntad corresponde a la naturaleza como a su principio o raíz inmediata (cf. DS 545). En Cristo hay un solo sujeto «volente» y una sola persona «agente», y, consiguientemente, hay unidad en el objeto querido y en la obra ejecutada; pero hay dos voluntades, dos voliciones y dos acciones que concurren en la operación teándrica.

Pero el argumento decisivo es el de la Sagrada Escritura, en la que se manifiesta una voluntad en Cristo-hombre distinta de la voluntad del Padre, con la que se identifica la voluntad divina del Hijo: «El mismo dice: 'No he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me envió'; llamando así voluntad suya a la de su carne (humanidad)» (DS 556). A éste se añadía el argumento de la tradición patrística, usado con tal profusión de citas y crítica de su autenticidad literaria, que, con frase caricaturesca, se calificó a este concilio de «sesión de archiveros». Y, en fin, vemos asomar la razón teológica de la necesidad de ambas operaciones y voluntades en Cristo «para la salvación del género humano» (DS 558).

F. *En el Occidente.*—A lo largo del siglo VII se celebraron en la ciudad de Toledo, con una periodicidad de seis años aproximadamente, concilios nacionales, de gran importancia para la vida de la Iglesia visigótica española. En lo relativo a la cristología, estos concilios se hacen eco de las conclusiones dogmáticas alcanzadas en los debates cristológicos del Oriente.

Sus fórmulas son, en parte, reproducción de las que hemos leído en las definiciones de Calcedonia y Constantinopla; otras, en cambio, se derivan de expresiones agustinianas y muestran una impostación peculiar, más preocupada por el problema de la relación de Cristo con la divinidad única de la Santísima Trinidad (DS 491.533-538.564.571.572); al-

guna, en fin, es menos feliz y llamó la atención en Roma, requiriendo una explicación que, si bien es dogmáticamente correcta, habrá que calificar de rebuscada (DS 567).

6. Clausura de la época patrística (s.VIII)

El sexto concilio ecuménico señala un cenit en la penetración teológica del misterio de Cristo, pero al mismo tiempo prenuncia un ocaso. Al entrar en el período siguiente se percibe una especie de cansancio, de desgaste y aun agotamiento de fuerzas: a la imponente cordillera de cimas gigantescas sustituye ahora una planicie monótona, interrumpida por un par de modestos altozanos; a la prodigiosa actividad literaria de los períodos precedentes sucede una producción pobre y casi decrépita, resignada a coleccionar las reliquias del pasado.

Una herejía en el Occidente, muy localizada y efímera, y otra en el Oriente, más famosa por su crueldad que por su teología, son las únicas que turban la pacífica posesión de la fe y reclaman un esfuerzo intelectual en su defensa. La primera toca directamente la cristología; la segunda, sólo de soslayo.

A. *La única filiación de Jesucristo.*—Hacia fines del siglo VIII, brota en España un retoño tardío de nestorianismo inconscio, que se embrolla en conceptos mal entendidos. Su autor es Elipando, metropolita de Toledo, a quien se adhiere Félix, obispo de Urgel. Sostienen éstos que, en la única persona de Cristo, hay una doble filiación respecto de Dios: una es propia y por naturaleza, en cuanto Verbo; la otra es adoptiva y por gracia, en cuanto hombre.

Elipando protesta que no quiere admitir dos personas en Cristo. Pero se descarría por interpretar mal algunas expresiones patrísticas antiguas. Algunos Padres hablaban del «hombre asumido» o del «hombre adoptado», pero se referían a la «naturaleza humana» individual de Cristo, «asumida» por el Verbo y, sólo en este sentido, «adoptada» o elevada gratuitamente a la unión hipostática con el Hijo de Dios.

Además Elipando no reparaba en que la filiación atañe precisamente a la «persona», y que de adopción es capaz únicamente una «persona extraña», es decir, no nacida de aquel que la adopta o apadrina; por tanto, no habiendo en Cristo más que una persona, y ésta de ningún modo extraña, sino íntima con el Padre, como nacida eternamente de él, no puede haber más que una filiación. Cierto que la naturaleza asumida no puede ser la razón de la filiación estricta

y divina del Hijo de Dios, pero tampoco puede ser fundamento de una filiación adoptiva; admitirla sería afirmar la duplicidad de personas en Cristo, exactamente como había afirmado Nestorio.

Esta herejía tuvo poca vida; se la cortaron, apenas nacida, el papa Adriano I (DS 595.610-611) y un par de sínodos regionales: los de Frankfurt (a.794: DS 612-615) y Friaul (a.797: DS 619).

Elipando se obstinó en su error, Félix lo abjuró; y en corto plazo se habían borrado las últimas huellas de esta última herejía cristológica.

B. *El culto a las imágenes.*—Más dura había sido en el Oriente la lucha contra la herejía iconoclasta, así llamada por destruir los «iconos» o imágenes sagradas.

La representación pictórica y, aunque con menos frecuencia, la escultural, de Jesucristo, la Virgen María y los santos, o de escenas de sus vidas, tiene su cuna en las catacumbas romanas. Son representaciones destinadas al culto; pero no son ellas mismas término último y absoluto de la veneración religiosa—lo cual sería idolatría o superstición—, sino meramente instrumento evocativo y objeto de un homenaje relativo, tributado a la imagen en cuanto que representa a la persona a quien se desea reverenciar, como el saludo que se hace a la bandera, símbolo de la patria.

No faltaron, es verdad, quienes se oponían a esta práctica devota y popular, por razones pastorales más que dogmáticas: por temor a desviaciones abusivas. Ya el papa Gregorio Magno había intervenido una vez contra un obispo equivocadamente celoso, que destruía las imágenes para evitar el peligro de idolatría. Gregorio apunta el valor pedagógico de estas representaciones visuales, especialmente para el pueblo analfabeto (DS 477). Años después, al estallar la persecución iconoclasta, el papa Gregorio II expone de nuevo el sentido y legitimidad del culto a las icones sagradas (DS 581). El concilio ecuménico séptimo y segundo de Nicea (a.787) puso fin a la contienda dogmática (DS 600.603.605.608; cf. LG 51; SC 125).

La cuestión no interesa particularmente a la cristología, si bien inconscientemente parece socavar sus bases al no admitir la posibilidad de que Dios pueda y quiera manifestarse a través de una criatura, contra lo que demuestra el dogma mismo de la encarnación. Pero evoca la figura del principal defensor de la ortodoxia en aquella controversia.

Juan Damasceno (m.754) es teólogo, polemista, orador y poeta. Su obra más importante es la titulada *Fuente del conocimiento*, que concluye con una exposición «de la fe ortodoxa». En esta última recoge en cien capítulos la doctrina de los Padres griegos sobre los dogmas cristianos. Para la cristología se inspira especialmente en Gregorio Nacianceno, Leoncio Bizantino y Máximo Confesor, a quienes ya conocemos.

El Damasceno no es creador, ni pretende serlo: él mismo promete que no dirá nada nuevo, para ser rigurosamente fiel a la tradición de la Iglesia; pero es un excelente organizador y sistematizador. Por lo que hace a nuestro tema, sus escritos ofrecen un resumen panorámico de la más pura y sólida tradición patrística griega. Por eso fueron muy estimados y citados por los escolásticos, como puede verse en el mismo Tomás de Aquino.

Con Juan Damasceno se clausura la edad de los Padres.

7. Mirada retrospectiva

El camino recorrido ha sido largo y serpenteante; porque el pensamiento humano no puede ascender en línea recta a las alturas del misterio de Cristo, sino que avanza fatigosamente, rectificando continuamente el derrotero. La afirmación de la divinidad de Cristo hay que contrabalancearla con la de su humanidad; su unidad interna por razón de la única persona hay que contrapesarla con su bipolaridad por razón de las dos naturalezas; la hegemonía de su voluntad divina hay que equilibrarla con la espontaneidad de su querer humano. En una palabra: el descenso de Dios que se hace hombre hay que combinarlo con el ascenso del hombre que es Dios. Y todo esto «por nosotros los hombres y por nuestra salvación», como desde antiguo se reza en el símbolo.

> La marcha dialéctica, la oscilación pendular entre afirmaciones que se corrigen mutuamente y se perfilan, no es un juego caprichoso de ingenio, sino el modo de ir acortando la distancia entre la insuficiencia e inadecuación de nuestros conceptos y vocablos humanos y el contenido divino del misterio afirmado por la fe; ésta va más allá de las fórmulas dogmáticas, pero no descubre otro resquicio por donde entreverlo si no es a través de ellas.

A. *La distancia recorrida.*—Al fin de este camino nos damos cuenta de la distancia desde el punto de partida. La sencillez sin artificio de los enunciados bíblicos se ha transformado en la complejidad de un lenguaje erudito y filosófico.

A la frescura de las impresiones inmediatas y vividas, se ha sustituido la rigidez de la reflexión científica y depurada. El proceso era inevitable, porque es irreprimible la tendencia del entendimiento humano a inquirir, seccionar, esquematizar y conceptualizar. Además era menester traducir el mensaje cristiano en el vocabulario de otra cultura, empleando categorías distintas de las neotestamentarias. En fin, había que responder en sus mismos términos a las objeciones de la sabiduría helénica. Todo esto ha forzado a vestir la buena nueva con el ropaje, tal vez oprimente, de las fórmulas dogmáticas. Pero no olvidemos que paralelamente a ellas corre una predicación menos encuadrada en armazones rígidos, más libre y palpitante: en la liturgia, en la poesía y en la oratoria. No hemos podido hablar de éstas; pero bástenos con recordar las homilías de Juan Crisóstomo, los himnos de Efrén de Edesa (m.373) y las odas de Aurelio Prudencio (m.c.405). Para un estudio teológico del misterio de Cristo teníamos que fijarnos casi exclusivamente en las discusiones técnicas.

Recientemente, sin el tecnicismo de los términos «naturaleza» y «persona», pero usando en parte las expresiones del Calcedonense, se expone bellamente el dogma en la declaración conjunta del papa Pablo VI y del patriarca de Alejandría, Shenuda III, de la que copiamos los párrafos pertinentes.

«De acuerdo con nuestras tradiciones apostólicas, transmitidas a nuestras Iglesias y conservadas en ellas, y de conformidad con los tres primeros concilios ecuménicos, confesamos una única fe en un solo Dios Uno y Trino, y en la divinidad del único Hijo encarnado de Dios, la segunda persona de la Santísima Trinidad, el Verbo de Dios, el fulgor de su gloria y la imagen manifiesta de su sustancia, que se encarnó por nosotros, asumiendo para sí mismo un cuerpo real con un alma racional, y que compartió con nosotros nuestra humanidad, pero sin pecado. Confesamos que nuestro Señor y Dios, y Salvador y Rey de todos nosotros, Jesucristo, es Dios perfecto respecto a su divinidad, y hombre perfecto por lo que hace a su humanidad. En él su divinidad está unida a su humanidad en una unión real y perfecta, sin mezcla, sin amalgama, sin confusión, sin alteración, sin división, sin separación. Su divinidad no se separó de su humanidad por un instante, ni siquiera durante un abrir y cerrar de ojos. El, que es Dios eterno e invisible, se hizo visible en la carne y tomó sobre sí la forma de un siervo. En él se mantienen todas las propiedades de la divinidad y todas las propiedades de la humanidad, juntas en una unión real, perfecta, indivisible e inseparable... Veneramos a la Virgen María, Madre de la Luz verdadera, y confesamos

que ella es siempre Virgen, la Madre de Dios. Ella intercede por nosotros y, como la *Theotókos*, excede en dignidad a los ejércitos de los ángeles» [99].

En esta declaración se echa mano, como se ve, de una fraseología combinada de enunciados neotestamentarios y conciliares, pero se omiten algunas fórmulas, sin intención, claro está, de retractar su contenido.

B. *La fidelidad al mensaje.*—Sin embargo, la distancia entre el punto de partida y el de llegada en esta marcha de ocho siglos se reduce a la interpretación y formulación, sin tocar el contenido. Las transformaciones en la expresión no han transformado el mensaje; no se ha acrecentado ni deformado su sentido, sino que se ha asegurado y profundizado nuestra inteligencia y conceptualización de él. La prueba de ello estaría en invertir el proceso: rechazar estas fórmulas nos llevaría lógicamente a rechazar las enunciaciones bíblicas. Negar, por ejemplo, el núcleo dogmático de la fórmula calcedonense nos haría retroceder, no sólo a la época pre-nicena, sino más allá aún de la neo-testamentaria. Podrá, es verdad, prescindirse de algunas fórmulas, como se prescindía ya entonces en la predicación o en la poesía, y como se prescinde en la declaración que acabamos de citar. Podrá también y aun deberá avanzarse sobre ellas para encontrar nuevas expresiones según nuevos esquemas. Pero negar lo que con ellas se quiso enunciar sería negar el testimonio apostólico sobre nuestro Señor Jesucristo.

No podemos pedir a las definiciones dogmáticas de aquellos concilios que sean más de lo que quisieron ser, ni que digan más de lo que quisieron y pudieron decir; y ellas no pretenden suplantarse al mensaje proclamado en el NT, sino que miran a protegerlo contra interpretaciones erróneas o inexactas, y por eso se estructuran según la problemática suscitada; por eso tampoco intentan dar una explicación exhaustiva del misterio de Cristo. No es lícito exigirles que se contenten con repetir verbalmente las enunciaciones escriturísticas; porque así no hubieran respondido a las preguntas que se les hacían. Menos aún podemos requerir que nos hablen el lenguaje de hoy. Lo único que podemos reclamarles es que no tergiversen la buena nueva con elementos extraños, sino que nos la interpreten, declarando y desentrañando el contenido de la fórmula inicial: «el Verbo se hizo carne y habitó entre nos-

99 AAS 65 (1973) 299ss. Hemos utilizado, permitiéndonos retocarla para mayor fidelidad al original, la traducción publicada en «Ecclesia» n.1644, 2 de junio de 1973, p.9 (675).

otros» (Jn 1,14). Y esto lo hicieron fielmente aquellos concilios con sus definiciones y fórmulas dogmáticas.

Un dogma, escribía un autor protestante [100], contiene una serie de componentes donde se amalgaman lo histórico y lo ideal, lo empírico y lo trascendente. Al mismo tiempo, un dogma es significativo en cuanto que presenta una acción salvífica de Dios que suscita y reclama una respuesta del hombre. Confesar las dos naturalezas de Jesucristo en su única persona es ya decidirse por él o contra él; y esta decisión desemboca en la aceptación de la filiación adoptiva y de la salvación escatológica, o en la exclusión de las bendiciones divinas. El lector mismo puede columbrar que la afirmación o negación de la «homoousía» o consubstancialidad de Cristo, por una parte, con Dios, y, por otra, con nosotros, y la de su unidad interna en la persona del Hijo, determinan una actitud radicalmente distinta respecto de él; y puede también observar la divergencia de las líneas que desde aquí se prolongan en las diversas concepciones fundamentales en la eclesiología y en la teología sacramentaria. Podríamos compendiarlas en dos palabras: actitud de enfrentamiento disociante en la negación, de intimidad unificadora con Cristo y con el Padre en la afirmación.

Es cierto que la explicación y explicitación del dogma, a causa de la problemática de entonces, tomó por fuerza un matiz estático más que dinámico, esencialista más que existencial, ontológico más que histórico, cristológico más que soteriológico. Pero hemos observado que el hilo conductor siempre fue el axioma soteriológico; la formulación esencialista no pretende suplantar la concepción funcional, sino apuntalarla. Porque se ha percibido correctamente que la función salvífica de Cristo no puede mantenerse si no se afirma su divinidad junto con su humanidad, la unidad de su persona junto con la dualidad de sus naturalezas, la hegemonía del Verbo junto con la libertad de su voluntad humana. Así, «la elaboración conceptual y la expresión técnica están al servicio de una motivación pastoral y religioso-salvífica».

C. *El valor de las fórmulas.*—Las definiciones de aquellos concilios no son una meta, pero, sí, un cauce: salirse de él sería marchar, quizás, a grandes pasos, pero fuera del camino: «magni passus extra viam», como lamentaba a otro propósito el Doctor de la gracia. Porque «la sagrada Tradición transmite íntegramente la palabra de Dios, confiada a los apóstoles por Cristo Señor y por el Espíritu Santo» (DV 9).

100 G.-PH. WIDMERS, en RevScPhTh (1967) 646s. Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología* V p.55-81: «Qué es un enunciado dogmático».

Esta tradición adopta dos tipos de expresiones: el de confesiones o símbolos de fe y el de definiciones o fórmulas dogmáticas. Las primeras, que enuncian, en cláusulas casi todas verbales, los eventos salvíficos, siempre tienen la primacía y deben repetirse sin variar apenas las palabras; las segundas, que exponen en frases más bien sustantivas la reflexión acerca de aquellos eventos, señalan los confines dentro de los cuales son legítimas y aun necesarias nuevas reflexiones sobre el dogma: sus formulaciones podrán—en ocasiones deberán— remodelarse y adaptarse, pero nunca será lícito vaciar su contenido, que es idéntico al de las confesiones de fe.

El mensaje evangélico nos habla simultáneamente de Dios y del hombre: de lo que Dios quiere ser para el hombre y de lo que el hombre es en los designios de Dios. Los extravíos dogmáticos se originan de una falsa conjugación de ambos extremos: se consideran Dios y el hombre a modo de dos cantidades que se suman o se restan. Unas veces se los equipara como entidades enfrentadas y autónomas; y de esa concepción nacerá el nestorianismo en cristología, el pelagianismo en soteriología. Otras veces se suprime prácticamente la entidad inferior, el hombre; y de ahí se derivará el monofisismo en cristología, el predestinacionismo en soteriología.

En último análisis, chocamos con la dificultad de entender lo que es la creación del hombre por Dios y, más todavía, en nuestro caso, lo que es la creación-asunción del hombre por el Hijo de Dios. O, bajo otro aspecto, chocamos con la dificultad de entender la trascendencia y la inmanencia: las de Dios respecto del hombre y, en su medida, las del hombre respecto de sí mismo y frente a Dios. Lo sublime del misterio de la creación del hombre y de su asunción por el Hijo de Dios consiste en que Dios, al crear al hombre y al asumirlo en la encarnación, ni suma a sí mismo una cantidad independiente de sí, ni la resta, sino que la constituye y da consistencia.

Al definir la unidad de persona en la dualidad de naturalezas, con sus operaciones y voluntades naturales, la Iglesia salvaguardó la fe en Dios y salvó la dignidad del hombre, no sumándolos ni restándolos. El hombre, por la creación, no es ni un ser desligado de Dios ni una máquina manejada por Dios; y Jesucristo, por la creación-asunción, no es ni un hombre enfrente de Dios ni un antifaz con que se cubre Dios, sino «el Hombre» que lo es—y lo es «para los hombres»—por ser plenamente «de Dios»: por ser el *Dios-hombre*.

Si no somos capaces de penetrar la profundidad de estos misterios, admiramos en ellos la sabiduría y el poder del Dios

siempre mayor, capaz, sin sumar ni restar, de dar al hombre su ser hombre y al Dios-hombre su ser tanto más Hombre para los hombres cuanto más es Dios, Hijo de Dios.

* * *

Se ha clausurado la segunda fase en la historia del dogma cristológico. En ella el esfuerzo se ha volcado en la búsqueda de la fe misma, de la interpretación de su contenido y de su expresión lo más adecuada posible. Su interpretación es normativa: «norma normata»; porque acepta el dato revelado y nos lo explica.

Después de un par de siglos de quietud, comenzará a bullir el deseo de sistematizar y razonar filosóficamente el dogma ya firmemente asentado. La fe buscará su inteligencia en un sistema raciocinable y raciocinado: hará su aparición la teología como ciencia de la fe.

TERCERA FASE: LA REFLEXION SOBRE EL MISTERIO EN LA TEOLOGIA

1. *La Edad Media y la escolástica* (s.XI-XIV):
   A. Crepúsculo.
   B. Sombras y luces.
   C. La escolástica.
   D. Tomás de Aquino.
   E. Duns Escoto.
   F. Decadencia.
2. *El Renacimiento y el Tridentino* (s.XV-XVII):
   A. El protestantismo clásico.
   B. La teología católica postridentina.
   C. El jansenismo.
   D. Mirada panorámica.
3. *La Ilustración y el Vaticano I* (s.XVIII-XIX):
   A. El racionalismo.
   B. El protestantismo liberal.
   C. El semirracionalismo.
   D. El concilio Vaticano I.
   E. El modernismo.
4. *La Edad Contemporánea y el Vaticano II* (s.XX):
   A. La reacción contra el protestantismo liberal.
   B. En el campo católico.
   C. Hacia el Vaticano II.
   D. El concilio Vaticano II.
5. *Balance y programa.*

BIBLIOGRAFIA

A los n.1 y 2

RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*. II *Edad Media. La cristiandad en el mundo europeo y feudal* BAC 104, III *La Edad Nueva La Iglesia en la epoca del Renacimiento y de la Reforma Catolica* BAC 199.

H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*. IV *La Iglesia de la Edad Media despues de la reforma gregoriana* (Bar, Herder, 1973).

F. CAYRÉ, *Precis de Patrologie et d'Histoire de la Theologie*. II livres III et IV (Pa-Trn-Ro, Desclee, 1930).

MARTIN GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie* (FiB, Herder, 1933), trad. esp. *Historia de la Teologia Catolica* (Ma, Espasa-Calpe, 1940).

M. ANDRÉS MARTIN, *Historia de la Teologia en España* (1470-1570) (Ro 1962).

HTTL: II p 69-77 *Dogmengeschichte* (K. Rahner), VII p.247-256. *Theologiegeschichte* (K. Rahner), VI p.336-342 *Scholastik* (E. Simons); VII p.268-279 *Thomismus* (P. Engelhardt), VII p 76-79 *Skotismus* (C. Balic), VII p.151-161 *Suarezianismun* (J. Gómez Caffarena).

A los n.3 y 4

S. SCHMIDT, *Geschichte der Evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus* (Bln, de Gruyter, 1972).

LEO SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die Deutsche Katholische Theologie im 19. Jahrhundert* (Bremen, Schunemann, 1965).

ADOLF KOLPING, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart* (Bremen, Schunemann, 1964).

J. FEINER (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute* (Eins, Benziger, 1957), trad. esp. *Panorama de la Teología actual* (Ma, Guadarrama, 1961).

A KERKVOORDE, O. ROUSSEAU, *Le mouvement theologique dans le monde moderne* (Pa, Beauchesne, 1969).

W. BIRNBAUM, *Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis K. Barth* (Tu 1963).

F. W. KATZENBACH, *Der Weg der Evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahrhundert* (Gu 1968).

H. ZAHRNT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20 Jahrhundert* (Mnz 1966), trad esp. *A vueltas con Dios. La teologia protestante en el siglo XX* (Zaragoza 1972).

G. BACKHAUS, *Evangelische Theologie der Gegenwart* (²1967).

R. MARLÉ, *Bulletin de theologie protestante* RechScRel 55 (1967) 257-287.

I. BERTEN, *Bulletin de theologie protestante. Recherches de Christologie* RevScPhTh 55 (1971) 509-550.

J. RATZINGER, W. KASPER, *Theologie im Wandel* (1967).

H. VORGRIMMLER, R. VANDER GUCHT (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Stromungen, Motive in der christlichen und nicht-christlichen Welt* (FiB-Bsl-Wn, Herder, 1969ss).

— *Erganzungsband* «Bahnbrechende Theologen», trad. esp.· *La Teologia en el siglo XX* BAC Maior 5 6 7.

H. J. SCHULZ (Hrsg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portrats* (Stg 1966), trad esp. *Tendencias de la Teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas* (Ma, Studium).
E. MARTINEZ LLAMAS, *Formas nuevas de cristología* RET 29 (1969) 475-500.
KELLY BRIAN, *Current Problems in Christology* IrThQ 37 (1970) 280-293.
JOSÉ I. GONZÁLEZ FAUS, *Caminos para una cristología futura* Selección de Libros 7 (1970) 324-365.
LEO SCHEFFCZYK, *Heilsgeschichtliche Christologie* ThRev 67 (1971) 513-518.
C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie* (Pa, Cerf, 1972).
— *Theologische Berichte* 2. «Zur neueren theologischen Diskussion» (Eins, Benziger, 1973).
H. H SCHMID, *Schopfung, Gerechtigkeit und Heil. Schopfungstheologie als Gesamthorizont biblischer Theologie* ZTK 70 (1973) 1-19.
J. ROLOFF, *Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild* ThLZt 98 (1973) 561-572.
ROBERT C. WARE, *Christology in Historical Perspective* HeyThJ 15 (1974) 53-69.
BATTISTA MONDIN, *New Trends in Christology* BThB IV (1974) 33-74.
A. SCHILSON, W. KASPER, *Christologie im Prasens Sichtung neuer Entwurfe* (FiB-Bsl-Wn, Herder, 1974).
H. SANTIAGO-OTERO, F. BLAZQUEZ CARMONA, *Panorama actual de la teología española* (Ma, Fundación Universitaria Española, 1974).
Veanse tambien los diccionarios teológicos en los articulos correspondientes sobre los diversos autores, escuelas o tendencias.

Al n.5

J. MOLTMANN, *Perspektiven der Theologie* (1968).
T. P. BURKE, *Kunftige Aufgaben der Theologie* (Mch, Hueber, 1968).
R. SCHULTE, *Theologie und Heilsgeschehen Zur Aufgabe heutiger Dogmatik* (Essen, Ludgerus, 1968).
F. REFOULÉ, AL., *Avenir de la theologie* (Pa, Cerf, 1968); trad. esp. *Porvenir de la Teología* (Bar, Península)
W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit* (Mch, Kosel, 1967).
— *Einheit und Pluralismus* Internationale Theologenkommission (Eins, Benziger, 1974).

«Estad alerta para que nadie os seduzca con una filosofía falaz y estéril» (Col 2,8).

La clausura de la época patrística coincide aproximadamente con la de la Edad Antigua. El paso a la Edad Media significa un cambio radical, no solamente en las estructuras político-sociales, sino también en la vida intelectual y en la especulación teológica. Luego, el Renacimiento y el paso a la Edad Moderna tendrán igualmente sus repercusiones y reflejos en la evolución del pensamiento teológico.

Nos ceñimos aquí a la historia de la teología del misterio de Cristo, y, aun dentro de ella, nos contentaremos con señalar las cimas que jalonan el avance en la reflexión teológica sobre él. Abarcamos desde el final de la época patrística hasta nuestros días.

1. La Edad Media y la escolástica (s.XI-XIV)

La Edad Media, por lo que respecta a la historia del dogma, es un período de posesión pacífica de la fe. Aunque retoñan algunos errores antiguos, no brotan herejías nuevas. Así se explica que apenas intervenga la autoridad eclesiástica en el campo doctrinal. Esta posesión pacífica de la fe y el ambiente cultural de la época contribuyeron a crear el movimiento teológico que se denomina «la escolástica», como reflexión sobre el dato revelado en la Escritura y sistematización de los dogmas proclamados por el Magisterio, en una estructura científica, similar a la de la filosofía y combinada con ésta.

A. *Crepúsculo.*—El astro que anuncia este crepúsculo es *Anselmo,* nacido en Aosta, monje benedictino y luego arzobispo de Canterbury (m.1109), considerado como «el padre de la escolástica», porque él abrió el nuevo camino de la investigación teológica en el esfuerzo por la racionabilización de la fe, o sea, en la búsqueda de razones aceptables al entendimiento humano en apoyo de los misterios que se creen. «No razono para creer, sino creo para razonar». Su empeño se concreta en la frase: «fides quaerens intellectum»: «la fe en busca de su inteligibilidad razonable» [1].

[1] *Proslogion,* Proemio, en *Obras completas de San Anselmo* I (BAC 82); cf. G. Stanley Kane, *«Fides quaerens intellectum» in Anselm's Thought:* ScottJTh 26 (1973) 40-62.

En cristosoteriología, su nombre se ha hecho célebre por su libro *Cur Deus homo?*, o «el porqué de la encarnación» [2]. El mismo título indica que se trata de hacer plausible este misterio mediante un razonamiento accesible a nuestra inteligencia.

En este tratado, Anselmo da al traste con la teoría de los derechos del demonio, usurpados o permitidos por Dios para castigo del hombre. Se la hemos oído exponer a algún santo Padre. Tales derechos, dice Anselmo, podía Dios simplemente anularlos, sin necesidad de hacerse hombre. Con esto pasa a presentar la inteligibilidad de la encarnación recurriendo a la idea de la satisfacción debida por el pecado.

Su argumentación puede resumirse en pocas líneas. La salvación del hombre, como fin de la creación, tiene por fuerza que realizarse, porque no puede frustarse totalmente el plan de Dios; y esto aunque se haya interceptado el pecado del hombre: Dios tiene que hacer posible la salvación del hombre pecador. Pero para ello es necesario que sea perdonado el pecado. Ahora bien, un perdón puramente gratuito e incondicionado es imposible; porque, si Dios pura y simplemente perdonase el pecado, igualaría la condición del inocente y del pecador, y esto sería la destrucción del orden moral. Por tanto, el pecado sólo puede ser perdonado bajo una condición: la de una satisfacción adecuada al pecado. No hay escapatoria imaginable: o se da satisfacción por el pecado, o el pecado será justamente castigado; o satisfacción, o pena; el dilema parece ineludible. Dios, pues, exige, por razón de su infinita justicia, una satisfacción completa, en orden al perdón que haga posible la salvación del hombre pecador.

¿Cuál será esa satisfacción que compense por el pecado? Para determinarla hay que pesar la malicia del pecado. Esta es infinita, porque es una ofensa a Dios; y, dado que la gravedad de toda ofensa se computa según la dignidad de la persona ofendida, la del pecado tiene que decirse que es infinita por ir contra el ser infinito. La consecuencia es que el pecado sólo puede ser reparado mediante una satisfacción de valor infinito. Es evidente la incapacidad del hombre para ofrecer tal satisfacción; porque sus homenajes, además de ser ya debidos por razón de la creaturalidad misma del hombre, nunca alcanzan un valor infinito, ya que el homenaje se estima según la dignidad del que lo rinde, que en el hombre es, bajo todos conceptos, mezquina y limitada. Sólo el Dios-hombre puede

[2] SChr 91: «Pourquoi Dieu s'est fait homme»; en BAC 82: *Obras de San Anselmo.*

prestar una satisfaccion de todo punto infinita infinita por la dignidad divina de la persona que satisface, ademas, por la misma obra con que satisface, que es una obra supererogatoria, ya que al Hijo de Dios, inocente de toda culpa, no incumbia la obligacion de someterse a la muerte, pena impuesta al pecado

La consecuencia parece fluir con rigor logico Dios tiene que realizar la salvacion del hombre, para esta es necesario el perdon del pecado, para el perdon es necesaria la satisfaccion adecuada, esta solo es posible mediante la encarnacion del Hijo de Dios, por tanto, la encarnacion, concluira Anselmo, es inteligible «por razones necesarias»

Lo primero que impresiona al leer este tratado es su originalidad Anselmo se mueve por un terreno virgen, que no habia pisado todavia ningun explorador En segundo lugar, no podemos menos de admirar la fuerza y penetracion de su ingenio Ademas, es innegable el impacto que tuvo esta obra, no solo por la teoria alli propuesta, sino tambien por el metodo de razonar que en ella se inicia el metodo «escolastico» Anadamos que tiene paginas de una profundidad y de una emocion dificilmente superables

Con todo, para ser justos, hay que senalar fallos en el armazon de este edificio imponente Ante todo, aunque es laudable el esfuerzo por explicar la encarnacion y redencion en categorias de la epoca, esto mismo hace que la teoria este marcada por la mentalidad del feudalismo medieval, con sus ideales de honor caballeresco Por otra parte, las formulas anselmianas, aunque puedan interpretarse favorablemente, hablan de una verdadera «necesidad» y no de una mera «conveniencia», pero ¿como poner en Dios una necesidad de no perdonar sin exigir un castigo? ¿No puede ser tan honroso para Dios, y aun mas, el otorgar la gracia sin reclamar una satisfaccion adecuada? En fin, si bien el pecado es ofensa de Dios, ¿en que sentido hay que decir que es infinita? Lo seria, sin duda, si el hombre, al pecar, tuviese un conocimiento perfecto de la dignidad infinita de Dios, pero tal conocimiento supondria una ciencia divina, una ofensa de Dios infinita en todos sentidos solo podria cometerla otro que fuese Dios

Pudiera, a pesar de esto, perorarse en favor de Anselmo en su pensamiento, Dios esta celoso no tanto de su honra cuanto del orden del universo, por el hecho mismo de exigir al hombre su actividad en la restauracion del orden destrozado por el pecado, respeta su dignidad la justicia divina es su fidelidad en la obra de su creacion [3]

[3] Veanse F Hammer *Genugtuung und Heil Absicht und Grenzen der Erlosungslehre Anselms von Canterbury* (Wn, Herder, 1967), ‹Analecta An-

Más tarde tendremos que analizar el tema de la satisfacción, baste ahora con apuntar que la teoría anselmiana ejerció un influjo profundo en los teólogos posteriores unos la exageraron, otros la criticaron duramente, otros, en fin, trataron de suavizarla

B *Sombras y luces* —La serenidad de la posesión pacífica de la fe, que ha favorecido el nacimiento de la reflexión teológica sistematizada, solo se ve empañada por la aparición de unas nubes, bastante extendidas, pero poco densas los cataros y albigenses (s XI y XII) propalan doctrinas de tipo gnostizante y docetico, contra ellas se prescriben profesiones de fe en que se rechazan esos desvaríos (DS 791 801)

Un concilio regional celebrado en la ciudad de Sens (a 1140 1141), aprobado por el papa Inocencio II, proscribe varias proposiciones de Pedro Abelardo (m 1142), que, abusando del principio de que la razon puede profundizar los misterios de la fe, acabo por defender varios errores trinitarios y cristo soteriologicos, entre otros el de admitir solo una redencion meramente ejemplar, sin eficacia objetiva (DS 723 724)[4]

La mencion de Abelardo evoca la figura de su impugnador, Bernardo, el austero y simpatico abad de Clairvaux (m 1153), simbolo de la espiritualidad de aquella época, marcada por la devocion a los misterios de la vida de Jesucristo, muy especialmente a los de su humildad y sus sufrimientos natividad y pasion ¿Como no recordar a Francisco de Asis?

Bernardo no es solo un mistico, sino ademas un teologo si no ha dejado grandes tratados como los que por aquellos mismos años iban viendo la luz publica, toca en sus sermones muchos temas cristologicos[5]

Por lo que hace a la redencion, admite una especie de sustitucion penal, en la que Jesucristo sufre el castigo debido a nuestros pecados, pero sobre todo insiste en nuestra solidaridad con el La satisfaccion ofrecida por Cristo, aunque tiene el elemento de pasion, es aceptable al Padre, no pre-

selmiana Untersuchungen uber Person und Werk Anselms von Canterbury» (Rc, Minerva, 1969) RUDOLF HAUBST *Vom Sinn der Menschwerdung «Cur Deus homo»* (Mch, Max-Hueber, 1969) ID , *Anselms Satisfaktionslehre eins und heute* TrThZt 80 (1971) 88 109, GISBERT GRESHAKE, *Erlosung und Freiheit Zur Interpretation der Erlosungslehre Anselms von Canterbury* ThQ 163 (1973) 323 345, GONZALEZ FAUS, II p 519-543

[4] Cf R E WEINGART, *The Logic of Divine Love A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard* (Ox, Clarendon, 1970)

[5] *Obras completas de San Bernardo* BAC 110 130

cisamente en cuanto dolorosa, sino en cuanto voluntaria: «no agradó al Padre la muerte (en sí misma), sino la voluntad del (Hijo) que voluntariamente muere». Es notable una frase, en que se diría que quiere, refutando a Abelardo, poner un correctivo a exageraciones de la teoría anselmiana de la satisfacción, de la que acabamos de hablar; Bernardo dice así: «el Padre no reclamaba la sangre de su Hijo, pero aceptó su oblación; porque no estaba sediento de sangre, sino de (nuestra) salvación» [6].

Contemporáneo de los anteriores fue Pedro Lombardo (m.1160), autor del *Libro de las sentencias*, primer compendio de teología bien estructurado, pero flojo en su parte filosófica; lo que dio motivo a que algunas de sus opiniones fuesen condenadas por el papa Alejandro III (DS 749.750).

Finalmente, de esta época son los llamados «concilios de unión» con la Iglesia oriental: el segundo de Lyón (a.1247) y el de Florencia (a.1438-1445). En lo que toca a la cristología, se contentan con repetir las definiciones de los primeros concilios contra los errores de Arrio, Nestorio, Eutiques y otros antiguos heresiarcas (DS 852; 1337-1347).

C. *La escolástica.*—La escolástica se propone organizar la doctrina cristiana al modo de una filosofía, y para ello hermanar la sabiduría humana con la verdad divina, la ciencia y la revelación, las realidades descubiertas por la razón y los misterios aceptados por la fe, logrando así una visión armónica del universo.

Persuadidos los escolásticos de que la verdad no puede contradecirse, puesto que viene del mismo Dios, buscan con tenacidad el enlace de la verdad filosófica o de razón con la verdad revelada o de fe. La primacía corresponde para ellos, indudablemente, a la segunda, que puede corregir y ampliar las insuficiencias de la primera. Autoridad suprema es, pues, la Sagrada Escritura, como palabra de Dios, fuente de toda verdad. Junto a ella gozan de una autoridad sin igual los Santos Padres, en cuanto testigos de la creencia de la antigua Iglesia y transmisores fieles del «depósito» o herencia de la fe, al mismo tiempo que como pensadores profundos, que habían escudriñado los misterios adoptando para ello categorías filosóficas de su época.

Los escolásticos son, en este respecto, continuadores de los Santos Padres, ya que se esfuerzan, no sólo por conservar el depósito, sino por traducirlo en lenguaje filosófico; sobre los Padres avanzan en la sistematización de la doctrina recibida.

[6] *Contra Abaelardum* 8 (BAC 130).

Con esto se entiende también cuál fue la tendencia y el método de la escolástica, cuáles sus logros y sus deficiencias. Su tendencia es especulativa, más que positiva; y así su objeto son más las esencias estáticas del misterio que la historia dinámica de la salvación. Su método es el de la disputación dialéctica, con la disposición ordenada de las tesis, la presentación de razones en pro y en contra, la definición precisa de los conceptos, el rigor lógico de las pruebas. Sus resultados son de admirar tanto en la metodología como en las conclusiones; pero, por desgracia, con frecuencia cayó en la tentación peligrosa de enfrascarse en lucubraciones abstractas alejadas de la experiencia y de la vida.

Un ejemplo típico de ello en esta época son las discusiones, puramente teóricas, sobre la continuación de la unión hipostática del Verbo con la sangre de Cristo desde su derramamiento hasta su reasunción en la resurrección (cf. DS 1385).

Pronto se formaron dentro de la escolástica dos corrientes, que toman nombre de sus corifeos: la «escuela tomista» y la «escotista», llamadas también «dominicana» y «franciscana», respectivamente, con alusión a las órdenes religiosas a que sus fundadores pertenecían y en las que principalmente se continuaron.

D. *Tomás de Aquino.*—Tomás de Aquino (m.1274) ha sido apellidado «el Doctor común», «el Angel de las escuelas (teológicas)». Su producción literaria es inmensa: comentarios filosóficos a las obras de Aristóteles, comentarios exegético-teológicos a los evangelios y epístolas paulinas, cuestiones disputadas, tratados sobre diversos problemas como el de la verdad y el del mal, etc. Aquí nos interesan especialmente sus dos *Sumas:* la *Summa contra gentiles*, de impostación apologética, como su título sugiere, y la *Summa theologica,* de textura estrictamente sistemática.

La *Suma contra los gentiles* dedica una treintena de capítulos [7] a refutar una por una las antiguas herejías cristológicas en el mismo orden dialéctico de su aparición histórica, resolviendo las objeciones que la razón filosófica podría oponer a la verdad de los dogmas; por lo mismo, se detiene largamente en los problemas de la cristología, y sólo brevemente toca la obra de la redención.

7 En BAC 94.102. La cristología se trata en el libro IV capítulos 27-55.

La *Suma teológica* [8] supone admitido el dogma, no se trata, pues, de probarlo, sino de explicarlo, de darle una estructura y de desentrañar su contenido ideologico Se sigue en ella el esquema del *Libro de las sentencias*, de Pedro Lombardo, a quien antes mencionamos un esquema teo-logico y teo-centrico Esto se percibe claramente por la insercion del tema de la encarnacion despues de los tratados sobre la gracia, las virtudes, etc Pasamos aqui por alto los inconvenientes e insuficiencias de esta disposicion de materias

De Jesucristo se habla en la parte tercera, desde la cuestion primera hasta la 59, inclusive [9] El tratado se divide en dos secciones la primera, especulativa, aborda el tema «del misterio de la encarnacion en si mismo, en cuanto que Dios se hizo hombre por nuestra salvacion» (q 1-26), en la segunda, historica, se declara «lo que el mismo Salvador, a saber, el Dios encarnado, hizo y padecio» (q 27-59, pero notese que se ha intercalado la mariologia en q 27-30) Así se anuncia en el prologo a esta parte Como se ve, la primera seccion equivale a lo que se llama «cristologia», mientras que la segunda corresponde a la «soteriologia»

En la primera seccion, la marcha del pensamiento se enuncia claramente en las introducciones «hay que considerar primero la conveniencia de la encarnacion en si misma, luego el modo de la union (hipostatica), y, en fin, los consectarios de esta union» (introduccion a la cuestion primera)

Tropezamos aquí, en el mismo portico, con el problema del motivo de la encarnacion y con el de la necesidad de ella

[8] *Summa theologica S Thomae Aquinatis* (ed latina en BAC 77 80 81 83 87)

[9] La ‹tertia pars›, donde entra la cristologia, se encuentra, en la edicion latina de la *Summa*, en BAC 83 En la edicion bilingue de la misma esta repartida entre el tomo XI *Tratado del Verbo encarnado (STh* III, 1-26), en BAC 191, y tomo XII *Vida de Cristo (STh* III q 27 59), en BAC 131 Entre los estudios sobre la *Suma teologica* en general, y la cristologia en particular, pueden verse en G Lafont, *Structure et methode dans la Somme Theologique de saint Thomas d'Aquin* (Pa Brg, Desclee, 1961), G Martelet, *Theologie und Heilsokonomie in der Christologie der Tertia*, en *Gott in Welt* II 3 42 J B Metz, *Christliche Anthropozentrik Ueber die Denkform des Thomas von Aquin* (Munchen, Kosel, 1962), Bernard Catao, *Salut et redemption chez S Thomas d'Aquin* (Pa, Aubier, 1965), J M Nicolas, *Le Christ et la creation d apres S Thomas d'Aquin* (Ro, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1970), I Biffi, *I misteri della vita di Cristo in san Tommaso d Aquino* (Varese, Pont Fac Teol di Milano, 1972), T R Potvin, *The Theology of the Primacy of Christ according to St Thomas and its Scriptural Foundations* (Friburg, Suisse, 1973), W Dietrich, *Spannungen in der Christologie des Thomas von Aquin* FrZtPhTh 21 (1974) 392-419, Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte Geschicht theologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Mch, Kosel)

para nuestra redencion La respuesta es categorica no puede hablarse de una necesidad absoluta, sino de una conveniencia mayor, era, sí, conveniente una satisfaccion, cual ningún hombre podia ofrecer en favor de todo el género humano, pero, ciertamente, Dios podía haber restituido al hombre al estado de gracia por otros medios según su omnipotencia La tesis anselmiana queda corregida fundamentalmente Más adelante, al hablar de la pasion, expondrá Tomás su propia teoria sobre la satisfaccion (q 48 a 2), aqui pasa inmediatamente a discutir el motivo o finalidad de la encarnacion a su juicio, no hubo otro que el de la redencion

A continuacion se explica el dogma calcedonense, perfilando los conceptos filosoficos que para su enunciacion se emplean y explayandose en cuestiones que van surgiendo al paso

Notemos unicamente que, para el Aquinate, la unidad de persona en Cristo requiere la unidad del acto de existencia (q 17 a 2), aunque en el tratado especial o «cuestion sobre el Verbo encarnado» parece sostener la opinion contraria [10]

Entrando luego en el estudio de las propiedades de la naturaleza humana de Cristo, se analizan su santidad, su ciencia y su poder, asi como su pasibilidad y otras limitaciones (q 7 15) Por fin, despues de considerar a Cristo en si mismo, en la unidad de su persona y en la dualidad de voluntades y operaciones (q 16-19), se estudian su relacion con el Padre su sumision, oracion, sacerdocio, su filiacion y predestinacion (q 20-24), y nuestra relacion hacia él, terminando con el tema de la mediacion de Jesucristo (q 25-26)

Este índice brevisimo de las cuestiones tratadas en la primera seccion de la parte III hace ya entrever la riqueza del contenido y la trabazon ferrea de la estructura, pero solo una lectura atenta de sus articulos puede descubrirnos la agudeza sutil del análisis junto con el poder prodigioso de síntesis

Sin embargo, no podemos evitar una cierta inquietud, porque la sintesis corre el peligro del apriorismo, y la reduccion a los principios primeros seduce facilmente a la contemplacion esencialista y estatica con olvido de la historia En concreto, tomando, por ejemplo, la cuestion sobre la ciencia de Cristo (q 9), se echa de menos una distincion

10 A Patfort, *L'unite d etre dans le Christ d'apres S Thomas A la croisee de l'ontologie et de la christologie* (Pa-Brg, Desclee, 1964) U Degl'Innocenti, *Il problema della Persona nel pensiero di S Tommaso* (Roma, Universita Lateranense, 1967), Marie-Vincent Leroy, *L'union selon l'hypostase d'apres S Thomas d'Aquin* RevTho 74 (1974) 205-243

entre las propiedades del estadio terrestre y las del estado glorioso de Cristo; de donde parece derivarse un axioma muy discutible: el de que hay que atribuir a Cristo, ya desde el primer momento de su existencia, la posesión de la máxima perfección posible en todo, mientras no se impida directamente su pasión y su muerte. Lo analizamos en su lugar.

La segunda sección (q.31-59) recorre uno por uno los principales misterios de la vida de Cristo desde la encarnación hasta la segunda venida, deteniéndose particularmente en los de la pasión y resurrección, estudiando su valor salvífico (q.46-52). La problemática está condicionada por la exegesis y el ambiente teológico de la época; pero contiene ideas de valor perdurable.

La *Suma teológica* creó una escuela, que toma su nombre de su iniciador: «el tomismo». Aunque no faltó algún que otro impugnador dentro de la misma orden de predicadores, como un Durando (m.1334), la teología del príncipe de los teólogos se impuso, y tres siglos más tarde Francisco de Vitoria (m.1546) la implantaba triunfalmente como libro de texto para la enseñanza teológica en la Universidad de Salamanca.

Como acabamos de decir, en la *Suma* se coordenan estrechamente la encarnación y la redención al poner ésta como única finalidad de aquélla; con ello se mantiene, al menos en principio, la inseparabilidad de la cristología y la soteriología; y a ella contribuía también la consideración de los misterios de la vida de Cristo. Pero, fenómeno curioso y lamentable, en las escuelas teológicas se comentó preferentemente la sección primera, mientras que la segunda era utilizada por los predicadores y autores ascéticos más que por los teólogos de profesión, quienes se dejaron alucinar por el espejuelo de las especulaciones metafísicas, en vez de ahondar en la mina riquísima de «lo que el Salvador, a saber, el Dios encarnado, hizo y padeció». De hecho, en los libros de texto que pretendían ser más o menos fieles al sistema del Aquinate, la cristología ocupaba, en volumen, casi doble espacio que la soteriología, y se omitía la consideración teológica de los misterios de la vida de Cristo, o sea casi toda la sección segunda, excepto unas pocas cuestiones.

Tomás de Aquino incorporó en la teología la filosofía aristotélica. Su línea es prevalente, aunque no exclusivamente, intelectualista: preponderancia de la razón y de la fe; la perfección del hombre se pone en la percepción de la verdad y se hace consistir la bienaventuranza eterna en la visión de Dios.

E. *Duns Escoto.*—Paralela a ésta corre otra línea, de inspiración platónico-agustiniana, con tintes aristotélicos. Aquí se da preferencia a la bondad sobre la verdad, a la voluntad sobre el entendimiento; la perfección del hombre consiste en la independencia plena de la decisión libre, y la bienaventuranza celestial, en el amor de Dios. El portaestandarte de esta escuela es Juan Duns Escoto (m.1308), llamado «el Doctor sutil» por la agudeza de su talento. Sus predecesores han sido Hugo de San Víctor (m.1141) y Buenaventura, el «Doctor seráfico» (m.1274).

Hugo, en su libro *Sobre los sacramentos* (misterios y cosas sagradas) *de la fe cristiana,* había pergeñado una exposición completa de la teología, aunque se queda todavía lejos de la altura de la *Summa.*

Buenaventura [11] lleva a la teología su amor ardiente a Jesucristo, que, para él, es, como Verbo, el centro de la vida divina y, como hombre, el centro del universo por razón de su persona y de su cruz. La encarnación del Hijo de Dios es de tal excelencia intrínseca, que hubiera sido deseada y decretada por Dios aunque no hubiese habido pecado ni necesidad de repararlo; lo cual no obsta a que el fin principal de la encarnación, tal como se ejecutó, haya sido la redención del hombre [12].

Escoto, y con él «la escuela escotista», continúa el mismo surco. Su obra principal, el *Opus oxoniense,* es un comentario al *Libro de las sentencias;* escribe además *Cuestiones quodlibetales* [13]. En él el voluntarismo predomina sobre el intelectualismo; la voluntad es causa total de su acto, movida únicamente por la bondad del objeto. Ahora bien, ser movido por el bien es amar; si la voluntad prevalece en todo, la primacía

[11] *Obras de San Buenaventura:* BAC 6.9.

[12] W. Hülsbusch, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras* (Düs, Patmos, 1968); A. Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura* (1963); Id., *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure* (Pa 1970).

[13] Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia* (ed. A. Sépinski) (Cità Vaticano, Poliglotta Vaticana); Juan Duns Escoto, *Obras del Doctor Sutil: Dios uno y trino:* BAC 193; Id., *Cuestiones cuodlibetales:* BAC 277; — *De doctrina Ioannis Duns Scoti:* Acta Congressus Scotistici Internationalis a.1966 celebrati; — *Giovanni Duns Scoto. Nel VII centenario della nascita* (Napoli, Francescani, 1967); Chrysostomus a Pampilona, *De christologia Duns Scoti. Investigatio critico-historica* (Bar, Herder, 1969); Ruggero Rosini, *Il cristocentrismo di Giovanni Duns Scoto e la dottrina del Vaticano Secondo* (Ro, Ed. Franciscane, 1967); Ph. Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik* (Mch, Hueber, 1968).

corresponde necesariamente al amor. Meta de la teología no es la inteligencia de los misterios, sino el amor a Dios. Sobre todo, el amor es el principio de todas las obras de Dios «ad extra». El famoso «decuit» de Escoto, a diferencia del «conveniens fuit» de Tomás, no apunta tanto a una razón inteligible cuanto a una bondad o belleza amable.

Con esta actitud mental, Escoto hace la crítica de la tesis tomista sobre el fin de la encarnación; para él, como para Buenaventura, la figura del Dios-hombre es tan magnífica en sí misma, y el homenaje de amor del Verbo-hombre a su Padre es tan sublime, que tuvieron que ser deseados por Dios por encima de toda condición, absolutamente y por sí mismos; la encarnación fue amada y decretada independientemente de la previsión del pecado, si bien con motivo de éste hubo de tomar la forma humillante y dolorosa de redención.

Sin salir de este tema, Escoto hace también la crítica de la teoría anselmiana: no puede decirse que el pecado sea infinito en su gravedad, ni que un hombre dotado de gracias extraordinarias no hubiese podido satisfacer por los pecados de todo el género humano; más aún, tampoco se puede decir, según Escoto, que los méritos de Cristo hayan sido en sí mismos de valor infinito, sino solamente que fueron aceptados como tales. Todo este problema lo discutiremos después.

Respecto a la unión hipostática, Escoto, en oposición a Tomás de Aquino, no admite la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres existentes; para él, pues, la personalidad no puede consistir, como en la teoría tomista, en una existencia realmente distinta de la naturaleza individual que existe; la personalidad es, según él, la independencia en el mismo existir o la existencia individual no-unida y no-subordinada a la de un ser superior; la individualidad humana de Cristo, por existir unida y subordinada a la del Verbo, no constituye una personalidad humana.

Recordemos que Leoncio de Bizancio había designado la naturaleza humana de Cristo como «enhypóstatos», o como incrustada en la persona del Verbo. Tomás piensa que esto implica la unidad del «esse» o acto de existir; Escoto opina que basta con que la existencia humana en Cristo esté subordinada a la personalidad del Verbo. La discusión se continúa entre ambas escuelas; nos contentamos con consignarla aquí.

F. *Decadencia.*—Si queremos ahora hacer un balance de este período, diremos que la escolástica significa un progreso formidable en la penetración del misterio de Cristo, del que apenas ha dado idea la reseña sumaria de estas páginas. Pero

las limitaciones de ese avance, aunque excusables, son también patentes: la exegesis bíblica es aún deficiente; la especulación estática y esencialista predomina sobre la consideración dinámica e histórica; y esto acarrea consigo un peligro de desenfoque y de anquilosamiento.

Al fin de la Edad Media, la escolástica estaba en decadencia, a pesar de algunos conatos laudables: baste con mencionar los nombres, respectivamente, de Ockam (m.c.1349) y de Capréolo (m.1444).

Se diría que la fe había buscado su inteligencia, y la inteligencia acabó por olvidarse que ella, a su vez, tenía el deber de ir buscando siempre la fe, adentrándose más y más en ella sin distraerse con juguetes que pueden convertirse en ídolos intelectuales.

Para volver al camino fue necesaria una sacudida violenta.

2. El Renacimiento y el Tridentino (s.XV-XVII)

En la historia de la Iglesia, el Renacimiento está unido a las que, con apelativos discutibles, se llaman «Reforma» y «Contrarreforma»: el protestantismo y el Tridentino, con sus consecuencias y derivaciones.

A. *El protestantismo clásico.*—Respecto al tema cristo-soteriológico, único que aquí nos interesa, el protestantismo se mantuvo fiel por lo general a la doctrina tradicional en lo relativo a los misterios de la encarnación y redención. Por lo que hace a la explicación de la última, se acepta la teoría anselmiana hasta sus consecuencias extremas.

Tal vez esto se deriva, por una parte, del énfasis en la idea pesimista de la corrupción completa de la naturaleza humana a causa del pecado, y, por otra, del sentimiento de la justicia de Dios, entendida como justicia no menos punitiva por ser misericordiosa, con una beneficencia, por lo demás, forense y extrínseca más que eficiente e interna. No se niega, todo lo contrario, se ensalza la misericordia y el amor de Dios Salvador, al par que la victoria sobre el pecado, la muerte y la ley, en conformidad con el pensamiento paulino; pero la explicación de la satisfacción ofrecida por Jesucristo toma una forma casi pavorosa.

Lutero (m.1546) pone como base de toda su teología el «por mí» de la redención: «theologia crucis» es la clave. Pero llega a considerar a Cristo como una especie de pecador universal, que, a consecuencia de una imputación de tipo jurídico,

tiene que sobrellevar los pecados de todos los hombres y la maldición que sobre ellos pesa [14].

Calvino (m.1564) no se arredra de decir que Cristo experimentó todo el rigor de la venganza divina, y soportó, no el odio, pero sí toda la severidad de un Dios airado y justiciero, incluso los tormentos del infierno y la pena de daño, o privación de la visión beatificante de Dios, en aquel misterioso «descenso a los infiernos» [15].

Al extremo diametralmente opuesto van los Sozzini, Lelio (m.1562) y Fausto (m.1603), que critican ásperamente las teorías protestantes de la redención, concluyendo por negarla en su raíz: ni Dios exigió una satisfacción por el pecado, ni es posible la sustitución de Cristo inocente para pagar la deuda de nuestras culpas, ni hay que pensar en una redención efectuada casi automáticamente por Cristo, porque él no hizo más que darnos ejemplo y mostrarnos el camino de la virtud (cf. DS 1880).

Contra éstos escribe Hugo Grocio (m.1645), jurista metido a teólogo, quien, al mismo tiempo que refuta a los socinianos, quiere suavizar la aspereza de las tesis protestantes. Para él, la muerte de Cristo tiene el sentido de un castigo ejemplar: la misericordia de Dios muestra su deseo de perdonar al pecador, pero su santidad manifiesta el odio al pecado, y su justicia ostenta la severidad con que lo castiga; incurrirán irremisiblemente la pena cuantos no se refugien confiadamente en Cristo.

Si el tema de estas lucubraciones es la redención, la encarnación lo es de las «teorías kenóticas», que explican la «kénosis» o exinanición de Cristo (cf. Flp 2,7) por un abandono (así Chemnitz, m.1586) o un escondimiento (así Bentz, m.1570), de parte del Verbo, de los atributos divinos que le son propios. Las teorías kenóticas, con distintas variaciones, reaparecieron en tiempos más recientes tanto entre los luteranos (Thomasius, m.1875) y calvinistas (Gess, m.1891) como entre los anglicanos (Gore, m.1932), para explicar la unión hipostática y la vida verdaderamente humana de Jesucristo.

B. *La teología católica postridentina.*—De la época renacentista, coetáneo del famoso Desiderio Erasmo (m.1536) y uno

[14] Sobre Martín Lutero, véase GONZÁLEZ FAUS, II p.605-621, con bibliografía en la nt.29 p.621. Puede añadirse M. LIENHARD, *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur* (Pa, Cerf, 1973).

[15] En *Institutio Religionis Christianae;* trad. esp.: *Instrucción de la religión cristiana* (C. Valera). Nueva edición (Rijsijch 1968); véase J. STEADKE, *Johann Calvin* (Gö 1969); K. BLASER, *Calvins Lehre von den drei Amtern Christi* (Zü 1970).

de los primeros teólogos que discutió personalmente con Lutero, fue Tomás de Vío, cardenal de Gaeta o Cayetano (m.1534). Se le estimaba como el teólogo más eminente de su tiempo, y su comentario a la *Suma teológica* de Santo Tomás es considerado clásico en la escuela tomista [16], aunque en una de sus ramas es preferido en varios puntos el arriba mencionado Capréolo. Hemos nombrado unas páginas más arriba a Francisco de Vitoria [17].

Frente al protestantismo, el concilio de Trento (a.1545-1563) se esfuerza por declarar los puntos dogmáticos controvertidos, particularmente el de la justificación y el del valor y sentido de los sacramentos. La cristología y la soteriología no entraban, pues, directamente en su programa, puesto que no versaba sobre ellas la diferencia doctrinal más radical; con todo, no pudieron menos de tocarse, ya que forman la base de dogmas que el concilio creyó oportuno definir.

Por ejemplo: la justificación presupone la imposibilidad de una auto-redención y, consiguientemente, la necesidad de los méritos de Cristo; el sacramento de la penitencia supone la satisfacción ofrecida por Cristo; el sacrificio de la misa y el sacerdocio se basan en la realidad del sacerdocio de Cristo y de su sacrificio en la cruz (cf. DS 1513.1522.1523.1529.1545.1560.1576.1582.1690.1740).

El Tridentino produjo un resurgimiento de los estudios teológicos. De la pléyade de los llamados «teólogos tridentinos» y «postridentinos» sólo daremos el nombre de Francisco Suárez (m.1617), el «Doctor eximio», que inicia una nueva escuela: la «suarista», tributaria de la tomista, pero con infiltraciones de la escotista, de modo que causa la impresión de ser ecléctica [18].

En realidad, Suárez se formó un sistema filosófico, que explica en sus *Disputaciones metafísicas* y aplica a la teología, interpretando a Santo Tomás de una manera personal y apartándose de él cuando lo juzga necesario; así es como a veces se aproxima a Escoto.

Hay puntos en los que Suárez toma una posición conciliadora, como en la cuestión sobre el fin de la encarnación, admitiendo dos fines igualmente determinantes: el uno es absoluto, a saber, la gloria de Cristo, como sostenía Escoto; el otro, hipotético, o sea, en la suposición del pecado, es la redención

[16] Fue la razón de que su comentario a la *Summa* se incluyese en la «editio leonina» de las obras del Santo Doctor.

[17] Cf. VALPUESTA, *Vitoria como profesor:* CiT (1970) 605-620.

[18] *Opera omnia.* Edición L. Vivès (Pa 1856-1861).

del hombre, como afirmaba Santo Tomas En el problema de la union hipostatica se opone a este, en union con Escoto, para rechazar la distincion real de esencia y existencia, y afirma en Jesucristo dos existencias correspondientes a sus dos naturalezas, pero se aparta de Escoto en la concepcion del constitutivo de la personalidad creada, considerandola, no como mera negacion de union a una hipostasis superior, sino como un elemento positivo, un «modo sustancial» del ser individual

Un merito de Suarez, desgraciadamente poco imitado hasta nuestros dias, es el de haber comentado largamente la seccion segunda de la parte III de la *Suma teologica* en su voluminoso tratado «Sobre los misterios de la vida de Cristo» [19], pero hay que reconocer que no lo integro en el de la encarnacion, discutida en volumenes aparte [20]

Senalemos tambien un conato de incorporar la angelologia en la cristologia mediante la tesis de que la prueba a que fueron sometidos los angeles fue la de reconocer al Dios-hombre y someterse a el, Satanas se rebelo, y asi se constituyo en el adversario nato de Jesucristo y el impugnador decidido de su obra Para Suarez, la gracia de los angeles *es gracia de Cristo* [21]

C *El jansenismo* —En el siglo XVII asoma en el campo catolico el predestinacionismo calvinista bajo la forma del «jansenismo» Cornelio Jansen (m 1638) sostiene que la eficacia de la redencion de Jesucristo se restringe a solos los predestinados La proposicion fue condenada como heretica (DS 2006, cf DS 2012 2390) La tesis mitigada de los jansenistas, que concedian la extension de la redencion a todos los bautizados, pero solo a ellos, fue tambien objeto de censura eclesiastica (DS 2304 2305)

D *Mirada panoramica* —En resumen esta epoca representa un resurgir de la teologia Sus campos se dilatan y parcelan en diversas especialidades exegesis, dogma y moral, creandose ademas la teologia fundamental con la reflexion sobre el método teologico por Melchor Cano (m 1560) [22], y la teologia positiva cultivada por Dionisio Petau (m 1647) [23], de

[19] *De mysteriis vitae Christi*, tomo 19 de dicha edicion Trad esp *Misterios de la vida de Cristo* BAC 35 55

[20] En los tomos 17 y 18 de la edicion arriba dicha

[21] *De angelis*, en *Opera omnia* t 2 l 5 c 6 l 7 c 13

[22] *De locis theologicis* Cf TH TSHIBANGU, *Melchior Cano et la theologie positive* ETL 40 (1964) 300-339 F CASADO, *En torno a la genesis del ‹De locis theologicis›* RET 32 (1972) 55 82

[23] Cf L KARRER, *Die historisch positive Methode Dionysius Petavius* (Mch, Hueber, 1970)

donde nace la historia del dogma En el terreno de la cristología, se discuten y aquilatan o amplían conceptos ya conocidos, y se defienden o impugnan las teorías ya propuestas por la escolástica clásica, pero no tropezamos con novedades llamativas trabajo de ajuste mas que de creación

Al margen de la teología sistemática encontramos, sí, el ascetismo cristo-céntrico de seguimiento y servicio en San Ignacio de Loyola (m 1556)[24], la contemplación mística de Cristo como Camino y Esposo en San Juan de la Cruz (m 1591)[25], y, en otro ambiente, los deliciosos diálogos sobre *Los nombres de Cristo*, de Fray Luis de León (m 1591)[26] y los vuelos oratorios de Bossuet y Bourdaloue (m 1704) pero estos últimos, en sus sermones sobre la pasión del Señor[27], extreman, desgraciadamente, la teoría anselmiana de la satisfacción con fórmulas casi iguales a las de Lutero y Calvino, aunque, naturalmente, en un contexto ideológico diferente y católico amplificaciones oratorias, a las que no se les puede dar más valor que el de recursos patéticos de ningún modo recomendables

En contraste con esas exageraciones retóricas de la justicia de Dios y con el rigorismo jansenista, vemos florecer una devoción, de raíces medievales, o, mejor aún, evangélicas, que exalta la misericordia infinita de Dios la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, bajo la modalidad concreta que adquiere gracias a una humilde religiosa, Santa Margarita Mª de Alacoque (m 1690), y a su colaborador el Beato Claudio de la Colombière (m 1682) Pero la fundamentación teológica de esta devoción y la incorporación en la cristología de una tesis correspondiente se hacen en la época posterior

3. La Ilustración y el Vaticano I (s.XVIII-XIX)

Los siglos XVIII y XIX giran bajo el signo de la crisis de la fe. A la posesión pacífica y a la articulación sistemática del objeto del dogma creído—la misma controversia católico-protestante

24 *Obras completas de San Ignacio de Loyola* BAC 86 Cf J M GRANERO, *San Ignacio de Loyola Panoramas de su vida* (Ma, Razón y Fe 1967)

25 *Vida y obras completas de San Juan de la Cruz* BAC 15 C GIOVANNI DELLA CROCE *Christus in der Mystik des Hl Johannes vom Kreuz* (Wn, Herder, 1964) PAUL VARGA, *Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz* (Wn, Herder, 1968) JUAN CATRET, *La persona de Cristo y la fe (Pensamientos de San Juan de la Cruz)* Revista de Espiritualidad 34 (1975) 68 96

26 BAC 3a

27 BOSSUET, *Sermon pour le Vendredi Saint*, en *Oeuvres oratoires* III (Paris 1891) p 381ss, BOURDALOUE, *Sermon pour la Passion*, en *Oeuvres* II (Paris 1834) p 283ss

no atacaba la creencia básica común en el Dios-hombre Redentor y Señor—, sigue ahora la problemática sobre los fundamentos de la fe y la discusión sobre la posibilidad subjetiva de creer una verdad que se dice revelada por Dios.

A. *El racionalismo.*—«La ilustración» y «el racionalismo» no reconocen más autoridad que la de la razón como norma suprema de verdad, con exclusión total de la revelación; consiguientemente, se borra de la perspectiva la cuestión de la divinidad de Cristo, y aun la pregunta sobre su relación con Dios, y se reduce la temática a la apreciación, encomiástica o despectiva, del hombre Jesús.

Como nombre representativo citemos el de Voltaire (m.1778), colaborador en la tristemente célebre *Enciclopedia*, publicada por Diderot y D'Alembert (a.1751 a 1766): ahí se trata de socavar la base a todo lo sobrenatural y misterioso, todo lo religioso y sagrado. La crisis de la fe se agrava con la irrupción de las filosofías de Kant (m.1804) y Hegel (m.1831), para no mencionar sino los más sonados.

En el campo de la cristología, Salomón Reimarus (m.1676) niega los milagros de Jesucristo y, en particular, el de su resurrección; consiguientemente, no admite su divinidad. Le siguen Gottlob Paulus (m.1851) y Christian Baur (m.1860), cada uno con teorías peculiares y con construcciones artificiales, que hoy se consideran totalmente descaminadas.

Mucho renombre alcanzaron David Friedrich Strauss (m.1874), con su explicación de los milagros de Cristo como leyendas mitológicas, y Ernest Renan (m.1892), con su *Vida de Jesús*, romántica de estilo y superficial de contenido. Estamos en plena teología liberal.

B. *El protestantismo liberal.*—«El protestantismo liberal» arranca de aquí. En reacción débil contra la tendencia destructora del racionalismo, surge el conato de tentar una vía media entre esas posiciones extremas y las tradicionales de la ortodoxia.

Friedrich E. D. Schleiermacher (m.1834) pretende salvar un ápice de fe apoyándola, no en razones intelectuales, sino en el sentimiento religioso y en la percepción de lo divino en la conciencia. Para él, Jesucristo es el hombre que más íntimamente ha experimentado en su conciencia y en su vida la presencia de Dios y su unión con él; pero no hay que hablar de una unión sustancial o en el orden del ser, sino solamente en el de la conciencia. Según esto, Jesucristo nos salva en cuanto que inspira en la comunidad cristiana una experiencia de Dios

semejante a la suya, y nada más: no hay para qué pensar ni en su resurrección ni en una satisfacción o redención propiamente dicha.

Esta línea de pensamiento continúa Albert Ritschl (m.1889), quien, sin embargo, se pone la pregunta sobre la divinidad del hombre Jesús [28]. Según él, Jesús es Hijo de Dios en cuanto que conforma su voluntad perfectamente con la de Dios y se somete a él como a Padre, en orden a establecer su reino, interpretado éste como la implantación de la moralidad universal en la sociedad humana. El resultado es un género de adopcionismo ético, en vez del psicológico de Schleiermacher: una unión con Dios y una filiación divina, no por conciencia experimental, sino por subordinación moral.

La misma línea ideológica prolonga Adolf von Harnack (m.1930), para quien Jesucristo es el maestro incomparable de una moral fundada en el reconocimiento de la paternidad divina, que Jesús experimentó en sí con una convicción sin igual [29].

Se cae de su peso que en estas teorías no hay lugar ni a la verdadera divinidad de Jesucristo, ni al sentido redentor de su muerte, ni a la realidad y eficacia de su resurrección.

C. *El semirracionalismo.*—Con el deseo, en sí muy laudable, de combatir el racionalismo con sus mismas armas, nace también dentro del catolicismo una tendencia, denominada «semirracionalismo», que pretende llegar a la aceptación de los misterios de la fe basándose en verdades admitidas por la razón; el peligro inevitable es, no sólo el de rebajar las verdades divinas al nivel de las humanas, sino también el de deformarlas al intentar demostrarlas filosóficamente.

En esta categoría suele colocarse la teoría de Anton Günther (m.1863): pone la personalidad en la conciencia más que en el ser; con esto sostiene que en Cristo hay dos personas en el plano del ser, unidas entre sí con un lazo dinámico-moral, por un intercambio de conocimiento recíproco y una comunidad de acción (cf. DS 2828).

Mencionemos de paso la tesis peregrina, según la cual, la unidad de persona en Cristo se verificó por la entrega completa de la voluntad humana de Jesús en manos del Verbo, de modo que aquélla cesó de ser voluntad personal en virtud de su adhesión extática obrada por el Espíritu Santo. La tesis fue reprobada por León XIII (DS 3227).

[28] *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung;* cf. R. Schäfer, *Ritschl: Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems* (Tü, Mohr, 1972).

[29] *Das Wesen des Christentums.* Reeditado muchas veces.

D. *El concilio Vaticano I.*—El primer concilio Vaticano (a.1870) navega sobre la cresta de la ola racionalista. En él se afirma la supremacía de la fe basada en la revelación sobrenatural, sin que ello implique una depreciación de la razón natural ni un desacuerdo con ella, creada como está por el mismo Dios, que revela los misterios (DS 3017.3042); al mismo tiempo se condenan como ilegítimos y abocados al fracaso los intentos de reducir los misterios cristianos al nivel de conclusiones filosóficas demostrables lógicamente por los principios de la razón natural (DS 3015.3028.3041). Así, la declaración del Vaticano I, en su constitución dogmática sobre la fe (DS 3000-3045), sale al paso de las doctrinas erróneas del racionalismo en sus múltiples ramificaciones y pone coto a las tentativas descarriadas del semirracionalismo.

Es fácil de comprender que los ataques racionalistas a la esencia del cristianismo y de la religión no quedasen sin respuesta, antes y después del concilio Vaticano I. La teología propiamente dicha, o sea la investigación y penetración intelectual del dogma, se ve necesitada de una disciplina auxiliar y preliminar que se llama «apologética».

Para no alargarnos omitimos aquí los nombres de los que en ella se señalaron.

Anotemos únicamente que, a la par de la desacralización racionalista de la teología, se observa un resurgimiento de la ciencia sagrada, tanto en el campo protestante—ya mencionamos a los «kenóticos»—, como en el católico; aquí, debido especialmente al impulso dado por León XIII al estudio de la doctrina del «Doctor común», Tomás de Aquino, nace el «neoescolasticismo». De la lista interminable de autores entresacamos el de M. J. Scheeben (m.1888), muy conocido por su *Manual de dogmática católica*, y más todavía por sus *Misterios del cristianismo* [30].

E. *El modernismo.*—Pero la corriente del liberalismo teológico salta los diques y, al entrar el siglo XX, se infiltra entre los católicos con la modalidad del «modernismo» [31]: su portaestandarte fue Alfred Loisy (m.1940). En vez de subordinar la fe a la razón, se separan sus dominios, dejando a la religión la esfera vaga del sentimiento, sin la posibilidad de la revela-

[30] Cf. E. PAUL, *Denkweg und Denkform der Theologie von Mathias Josef Scheeben* (Mch, Hueber, 1970). Véase también LEO SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die Deutsche Katholische Theologie im 19. Jahrhundert* (Bremen, Schunemann, 1965).

[31] Cf. C. PORRO, *La controversia cristologica nel periodo modernista (1902-1910)* (Varese, Scuola Cattolica, 1971); G. MOIOLI, *Modernismo e cristologia:* ScCat 100 (1972).

ción de una verdad absoluta captable por el entendimiento, ni de un dogma fijo que sea algo más que un símbolo de sentimientos característicos de cada época o cada cultura. De aquí no hay más que un paso a la distinción o, mejor dicho, escisión entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe: el primero está sujeto a la investigación científica, que no admite una intervención divina en el mundo, y, por tanto, rechaza todo lo que sea milagro, resurrección y redención; el segundo es objeto de una vivencia de credulidad, tan incontrolable como desacreditada.

El modernismo entronca así con el agnosticismo subjetivista de Kant y con el sentimentalismo religioso de Schleiermacher, y se emparenta con «la investigación crítica de la vida de Jesús» («Leben-Jesu-Forschung»), que parte del postulado de la discontinuidad entre el Jesús histórico y el Cristo del «kerygma» y de la fe. La frase se convirtió en término técnico desde que Albert Schweitzer (m.1965) la incluyó en el título de su famoso libro *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1.ª ed., a.1906, con el título *Von Reimarus zu Wrede;* desde la 2.ª ed. a.1913, lleva el nuevo título).

El modernismo fue proscrito por San Pío X en su encíclica *Pascendi* (a.1907: DS 3475-3500), a la que había precedido la condenación de una serie de proposiciones, muchas de ellas relativas a la cristología (DS 3427-3438).

4. La Edad contemporánea y el Vaticano II (s.XX)

Como línea divisoria con el período precedente puede tomarse la primera guerra mundial (a.1914-1918), poniendo luego una cesura en la segunda (a.1939-1945). En la Iglesia católica culmina en el concilio Vaticano II. Pero dirijamos primero una mirada a las Iglesias separadas, seleccionando algunas figuras representativas.

A. *La reacción contra el protestantismo liberal.*—Entre los protestantes de la posguerra surgió una reacción impetuosa contra el protestantismo liberal del siglo pasado. Su adalid es Karl Barth (m.1966) [32], que inicia, en colaboración a los prin-

[32] *Kirchliche Dogmatik.* Sobre K. Barth, véanse: HENRY BOUILLARD, *Karl Barth* (3 vols.); HANS URS VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Koln ²1962); A. B. WILLENS, *Karl Barth. Eine Einfuhrung in sein Denken* (Zu, EVZ, 1964); H. HARTWELL, *The Theology of Karl Barth. An Introduction* (Lon, Duckworth, 1964); MAX SCHOCH, *Karl Barth. Theologie in Aktion* (Mch, Hueber, 1967); B. KLAPPERT, *Die*

cipios con Emil Brunner (m.1966) [33], la llamada «teología dialéctica». La cristología es netamente descendente, y esto significa que se mantiene rigurosamente la divinidad de Cristo y su preexistencia eterna.

Barth tiene rasgos que nos lo hacen particularmente simpático, como su concepción cristocéntrica del mundo, si bien no se puede menos de hacer reservas sobre su extremismo, que ha ocasionado se le censure como cristo-monismo o pan-cristismo, y que pudiera emparentarse con el monofisismo y volatilizar los valores de todo lo extra-divino. Más desazón sentimos al oírle hablar, con resabios calvinistas, de la satisfacción de Jesucristo en el sentido de que Jesús es el hombre juzgado y condenado por Dios en favor nuestro y en sustitución del pecador. Esta teología de la cruz induce a Barth a acentuar la muerte de Cristo a expensas de su resurrección, la cual, siendo real, no es, en su opinión, más que la revelación de la humillación suprema del Hijo de Dios, inaugurada en la encarnación y consumada en la cruz, con su faceta correspondiente de exaltación del hombre. Por otra parte, Barth insiste en que la conexión irrompible entre la cristología y la soteriología no se puede declarar satisfactoriamente si no se explica la presencia salvífica de Cristo en la comunidad cristiana.

La misma preocupación ha llevado a Rudolf Bultmann [34] a posiciones extremas contra la historicidad de la resurrección de Jesucristo, que él piensa debe desmitologizarse como elemento accesorio e inútil, reduciéndola a la presencia de Cristo en el «kerygna», o predicación del valor salvífico, ejemplar, de la muerte de Jesús.

> Claro que no todo es reprobable en Bultmann: su método de «la historia de las formas» y su mismo intento de «desmitologizar» el mensaje evangélico, si bien le han arrastrado a él y a muchos de sus discípulos a negaciones extremadas o abstenciones peligrosas, han abierto rutas a la investiga-

Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart (NkVl 1971).

[33] *Dogmatik* II: *Die christliche Lehre von Schöpfung und Versöhnung* (1960). *Der Mittler* (1927).

[34] R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Pa, Aubier, 1966); trad. esp. *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento* (Bilbao, Desclée); P. J. Cahill, *Rudolf Bultmann and Post-Bultmann Tendencies:* CBQ 26 (1964) 153-178; W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung* (Tü, Mohr, 1966); H. T. Boebel, *Wort Gottes als Auftrag. Zur Theologie von Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg* (NkVl, Neukirchener V., 1972); F. Refoulé, *La christologie de Bultmann*, en *Que dites-vous du Christ?* p.125-134; A. Vögtle (ed.), *Comprender a Bultmann* (Ma, Studium, 1971).

ción y alzado temas de interés vital, que han sido recogidos por los exegetas y teólogos católicos y aceptados, con las reservas oportunas, incluso, por el Vaticano II. Apresurémonos a advertir que la discusión no se ha cerrado todavía, pero que muchas de aquellas posiciones excesivamente avanzadas han sido abandonadas: al escepticismo o agnosticismo histórico está sucediendo ya una actitud más serena y positiva en los post-bultmannianos: E. Käsemann, G. Bornkamm, H. Conzelmann, para citar a unos pocos. Se percibe la necesidad de una base histórica para la fe en Jesucristo, y se confía más en los documentós que describen su vida.

Dietrich Bonhoeffer (m.1945) [35] se mantiene a distancia de ambas corrientes: la barthiana y la bultmanniana, buscando en Cristo la afirmación divina de las realidades terrestres en su esencia espacio-temporal y en su dimensión humano-social. Ha insistido particularmente en la idea, bellísima y verdaderísima, de que Cristo es «el hombre para los hombres».

B. *En el campo católico.*—Los problemas suscitados por la crítica histórica piden un esfuerzo científico para salvaguardar la fe: es la tarea de la apologética. En el terreno dogmático, señalan la ruta para los teólogos católicos las encíclicas pontificias de Pío XI y Pío XII. Con ocasión del XV centenario del concilio de Efeso, el primero, y del de Calcedonia, el segundo, recuerdan los dogmas allí declarados, rechazando de paso algunas desviaciones modernas [36].

Entre éstas indiquemos la de Deodato de Basly (m.1937), que resucitó la teoría del «hombre asumido», dotado de una autonomía y conciencia personal humana, que subordinó voluntariamente al Verbo de Dios: teoría de matiz nestoriano en el plano psicológico, que lógicamente implica el ontológico.

Además, Pío XI proclama en sendas encíclicas la realeza de Cristo y su sacerdocio [37]; y en otras dos, Pío XII explica

[35] D. Bonhoeffer, *Wer ist und wer was Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis* (Hamburg, Furche, 1965); trad. esp. *Qué y quién era Jesucristo* (Barcelona, Ariel, 1971); R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer. Témoin de Jésus-Christ*; trad. esp. *Dietrich Bonhoeffer. Testigo de Jesucristo entre sus hermanos* (Bil, Mensajero, 1968); E. Feil, *Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation. Versuch einer kritischen Zusammenfassung:* ThRev 64 (1968) 1-14; E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Vie, pensée, témoignage* (Pa, Centurion, 1969); B. de Margerie, *La Christologie de D. Bonhoeffer*: ScEspr 21 (1969) 312-319; E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis* (Mch, Kaiser, 1971).

[36] AAS 23 (1931) 493-517 y AAS 43 (1951) 625-644; cf. DS 3905.

[37] *Quas primas:* AAS 17 (1925) 593-610; cf. DS 3675-3679; *Ad catholici sacerdotii:* AAS 28 (1936) 5-53.

el influjo de Cristo como Cabeza de su Iglesia y el fundamento y sentido del culto al Sagrado Corazon de Jesús [38]

Entre los apologistas de esta epoca merecen especial mencion Leonce de Grandmaison (m 1927), por su esplendida obra en dos volumenes *Jesus Christ* (1 ª ed a 1928), y Karl Adam (m 1966), por su solido y elocuente tratado del mismo titulo (1 ª ed a 1933) [39]

La presentacion dogmatica del misterio de Cristo se limita casi exclusivamente a la publicacion de libros de texto, en su mayor parte en latin y segun el esquema tradicional de la *Suma teologica* de Santo Tomas [40] Excepcion digna de elogio es, además del citado Karl Adam, con su libro *Der Christus des Glaubens* (a 1954), Michael Schmaus, con su imponente *Katholische Dogmatik* (a partir de 1938), en la que, manteniendo la linea tradicional en la doctrina, la ilustra y amplifica con temas y puntos de vista de la filosofia moderna A esta exposicion casi exhaustiva del dogma ha hecho seguir últimamente el mismo autor otra menos extensa, pero no menos profunda y densa de contenido *Der Glaube der Kirche* [41] (a 1969 1970)

C *Hacia el Vaticano II* —A las antiguas controversias ha sucedido poco a poco el dialogo entre las distintas confesiones cristianas, y se intensifica despues de la ultima guerra Al fin y al cabo, los problemas son comunes en punto a la fe en

[38] *Mystici Corporis* AAS 35 (1943) 193 248, cf DS 3800 3824 *Haurietis aquas* AAS 48 (1956) 309 353 cf DS 3922-3925

[39] K Adam, *Jesucristo* (Bar, Herder, 71973)

[40] Citemos, entre las mas conocidas, en latin, R Garrigou-Lagrange, *De Christo Salvatore* (Pa, Desclee, 1946), P Galtier, *De incarnatione et redemptione* (Ro, Universita Gregoriana, 21947), B M Xiberta, *Tractatus de Verbo incarnato*, 2 vols (1954), acompanado del *Enchiridion de Verbo Incarnato* (1957), B Lonergan, *De constitutione Christi ontologica et psychologica*, seguido de un *Supplementum* (Ro, Universita Gregoriana, 1964), Id , *De Verbo incarnato* (ad usum auditorum) (31966) En lenguas modernas H M Diepen, *La theologie de l Emmanuel Les lignes maitresses d une christologie* (Pa Bgr, Desclee, 1960), C Chopin, *Le Verbe incarne et redempteur*, en *Le mystere chretien Theologie Dogmatique* VI (Pa Trn, Desclee, 1963), trad esp *El Verbo Encarnado y Redentor* (Bar, Herder, 1959), P Faynel, *Jesus-Christ Seigneur Initiation a la Christologie* (Pa, Ligel, 1964), trad esp *Jesucristo el Senor Iniciacion a la Cristologia* (Slm Sigueme, 1966) A Piolanti, *Teologia Dogmatica* III *Dio-uomo* (Ro, Desclee, 1964), M Premm, *Katholische Glaubenslehre* (1955), Pohle Gierens-Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik* (1955), J Brinktrine, *Die Lehre von der Menschwerdung und Erlosung* (Pdb 1959), F Malmberg, *Uber den Gottmenschen* QDis 9 (1960)

[41] Las traducciones castellanas son K Adam, *El Cristo de nuestra fe* (Bar, Herder, 1958), M Schmaus, *Teologia Dogmatica*, Id , *El Credo de la Iglesia Catolica* (Ma, Rialp, 1970)

Jesucristo, como también se hacen cada vez más comunes los avances en la exegesis neotestamentaria. Para la cristologia se intentan diversos metodos y planteamientos.

Oscar Cullmann la organiza en conformidad con los titulos que en el NT se dan a Jesucristo, considerándolos en su contexto ideologico, tanto veterotestamentario como escatologico [42]. Las abundantes observaciones de su bellísima obra nos parecen en su mayor parte atinadas. Por eso nos decepciona un tanto, a pesar de declaraciones posteriores del autor, su demasiada insistencia en el sentido funcional, con detrimento del elemento ontico o esencialista de los predicados atribuidos en el NT a Jesucristo. No es quizás esa su intencion, con todo, su obra deja la impresion de que volvemos aqui, aunque en una impostacion muy diversa, a la famosa distincion bultmanniana entre el sentido y la realidad («das Dass» y «das Was»), y nos asalta instintivamente la pregunta de si es posible ceñirse a saber lo que Jesucristo es para nosotros, sin pasar a cerciorarse de quien y qué es el en si mismo. En compensacion, no olvidemos su labor por presentar la figura de Cristo en el marco de la historia de la salvacion [43].

Totalmente diferentes son las cristologias de tipo sistematico.

Paul Tillich va por caminos muy personales [44]. Considera la cristologia como mera funcion de la soteriologia, exagerando el pensamiento, tan acariciado por Lutero, del «propter nos», «en favor nuestro». Pero no admite la encarnacion o unidad sustancial de Jesus con Dios. El «nuevo ser» que cristaliza en la realidad historica de Jesús, no es más que la esencia misma del hombre, la unidad eterna de Dios y el hombre.

Karl Rahner toma como punto de referencia la antropologia trascendental. Cristo es, en virtud de la encarnacion, el límite

42 *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tu, Mohr, ^{4}1968), trad. esp. *La cristologia del Nuevo Testamento*.

43 *Christus und die Zeit*, trad. esp. *Cristo y el tiempo*. Veanse M. R. PLAYOUST, *Oscar Cullmann and Salvation History*: HeyThJ 12 (1971) 29-43, L. MALEVEZ, *Histoire du salut et philosophie. Barth, Bultmann, Cullmann* (Pa, Cerf, 1971), J. PIKAZA, *El triangulo exegetico. Barth, Bultmann y Cullmann*: EstB 31 (1972) 83-104, J. ERNST, *Personale oder funktionale Christologie?*: MchThZt 23 (1972) 217-240.

44 P. TILLICH, *Systematische Theologie* (^{3}1964), trad. esp. *Teologia Sistematica* I-II (Bar, Ariel, 1972s). Veanse G. H. TAVARD, *Paul Tillich and the Christian Message* (NY, Scribner, 1962), J. SCHMITZ, *Die apologetische Theologie Paul Tillichs* (Mnz, Grunewald, 1966), E. SCABINI, *Il pensiero di Paul Tillich* (Milano, Vita e Pensiero, 1967), C. J. ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich* (Pa, Aubier, 1971), L. RACINE, *El Evangelio segun Paul Tillich* (Ma, Studium, 1971). ID., *Paul Tillich. Su obra y su influencia* (Ma, Studium).

supremo de la realización de la esencia humana como abertura a Dios; pero no es un modelo repetible, ni una posibilidad determinable a priori. Imposible resumir en unas líneas la riqueza de su pensamiento. Por fortuna, el mismo autor ha recogido en una publicación reciente [45] las ideas que había expuesto en numerosos artículos, esparcidos en los volúmenes de *Escritos de Teología* y en varios diccionarios *(Lexikon für Theologie und Kirche, Sacramentum Mundi, Herders Theologisches Taschenlexikon)*. En dicha obra, en treinta y cinco tesis y menos de setenta páginas, encontramos el compendio más autorizado, ya que compuesto por el mismo autor, de su «cristología trascendente» y de su «soteriología cristológica».

La segunda parte del libro que acabamos de citar está redactada por Wilhelm Thüsing, que apostilla la cristología sistemática de Rahner con comentarios exegéticos, en una crítica que es también aprobación y sugerencia. Thüsing no es mero exegeta, sino, además, teólogo bíblico, especializado en la literatura joánica y paulina. Si las conclusiones de la exegesis se prestan menos a síntesis complexivas, su fidelidad al texto inspirado es la torre de control seguro para todos los vuelos del ingenio teológico.

Pierre Teilhard de Chardin (m.1955) extiende el horizonte a la cosmología [46]. No es un teólogo de oficio, aunque sabe teología; su punto de partida no es la Escritura ni el dogma. Por eso no se le puede pedir un sistema teológico completo y hay lagunas en el suyo. Quizás la más vasta es la ausencia de una consideración de la historia evangélica: no era éste su

[45] KARL RAHNER, WILHELM THÜSING, *Cristologie-systematisch und exegetisch* (FiB, Herder, 1972); trad. esp. *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Ma, Cristiandad, 1975) Sobre la teología antropológica de K. Rahner, pueden verse J. SPECK, *Karl Rahners theologische Anthropologie. Ein einführung* (Mch, Kösel, 1967); L. ROBERTS, *Karl Rahner. Sa pensée, son oeuvre, sa méthode* (Pa, Marne, 1969); K. P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners* (FiB-Bsl-Wn, Herder, 1974); B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen* (Eins, Johannes V., 1973); A. GRÜN, *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis* (Münsterschwarzach, Vier-Türme, 1975).

[46] Sobre Teilhard pueden consultarse: G. CRESPY, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin* (Pa, Ed. Universitaires, 1961); M. H. MURRAY, *The Thought of Teilhard de Chardin. An Introduction* (NY, Seabury, 1966); C. F. MOONEY, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (Lon, Collins, 1966); W. BRÖKER, *Pro und Contra Teilhard de Chardin:* ThRev (1966) 289-294; P. SCHELLENBAUM, *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne. Étude Génétique* (Pa, Cerf, 1971); J. M. ANDERSEN, *Teilhard's Christianized Cosmology:* HeyThJ 13 (1972) 63-67; J. P. COUTAGNE, *Une vision christique de l'Universe: Teilhard de Chardin,* en *Que dites-vous du Christ?* (Pa, Cerf, 1969) p.135-180.

cometido. Teilhard cree encontrar líneas de contacto entre los resultados de la teoría evolucionista y el pensamiento paulino sobre Cristo, centro y culmen de la creación. El lo apellidará «Cristo cósmico», «punto Omega», hacia el cual se mueve con dinamismo ascensional todo el universo: la cosmogénesis, pasando por la antropogénesis, avanza hasta la cristogénesis.

Pero estas sistematizaciones no inspiran del todo confianza; parecen cimbrearse en abstracciones filosóficas de uno u otro género sin preocuparse de poner pie en el suelo firme de la historia; porque Jesucristo no es un ente de razón, sino un hombre real en nuestra historia. Hay, pues, que considerarlo en el marco de la historia humana.

Es el enfoque de Wolfhart Pannenberg en sus *Fundamentos de cristología*[47]. En diez tesis pletóricas de contenido desarrolla una cristología ascendente, que juzga ser la única legítima. Porque el Jesús histórico, dice, es el objeto de la fe; su significación salvífica, el «propter nos», es inseparable de su persona, cuya divinidad sólo puede deducirse del evento histórico de la resurrección. Desde ella, retrospectivamente, se interpreta su muerte como la pena sufrida en lugar nuestro, por nuestra existencia humana, blasfema y rebelde contra Dios. Pannenberg no admite el esquema calcedonense, al que sustituye la afirmación: «este hombre Jesús es Dios», en cuanto que en él se revela en figura humana la trascendencia de Dios. En su entrega al Padre, Jesús se manifiesta como Hijo y como Señor escatológico.

Hans Urs von Balthasar tacha todavía la presentación de Pannenberg como encajada en un esquema prefabricado, que puede dar por resultado una ideología, pero no una fe. Por su parte, él se esfuerza por poner de relieve la posición ocupada por Cristo en la historia de la salvación y de la humanidad. Sus intuiciones geniales, vaciadas en un lenguaje estimulante,

[47] *Grundzüge der Christologie* (^{2}1966). Véase además *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart* (Hamburg, Siebenstern, 1972); trad. esp. *La fe de los Apóstoles* (Slm, Sígueme, 1975). Sobre su teología pueden verse: I. BERTEN, *Histoire, révelation et foi: dialogue avec W. Pannenberg* (Brx 1969); R. NORTH, *Pannenberg's Historicizing Exegesis:* HeyThJ 12 (1971) 377-400; H. T. BOEBEL, *Wort Gottes als Auftrag. Zur Theologie von Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg* (NkVl, Neukirchener V., 1972); L. DI PINTO, *Wolfhart Pannenberg e la Teologia del Futuro:* CCat 4 (1972) 253-259; RICARDO BLÁZQUEZ, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg* (Vitoria 1973); B. O. MCDERMOTT, *Pannenberg's Resurrection Christology: A critique:* ThSt 35 (1974) 711-721; E. F. TUPPER, *The Theology of Wolfhart Pannenberg* (Lon, SCM).

no son para resumidas. Sus obras merecen una lectura atenta y meditativa [48].

Por la estima misma en que tenemos sus escritos, lamentamos su énfasis en acentuar el aspecto penal de la muerte del Señor, tal como lo presenta en el capítulo, bajo otros aspectos excelente, sobre el misterio pascual (en *Mysterium salutis* III c.9).

Se busca, pues, un mayor arraigo en la historia. Se ha superado el escepticismo de décadas pasadas y se confía más en la posibilidad de cerciorarse sobre la enseñanza y la conducta del mismo Jesús y de construir sobre esa base una cristología históricamente sólida, desde la que podríamos remontarnos hasta el misterio íntimo de Cristo. Es el camino de la cristología ascendente. Es la nueva problemática de los postbultmannianos antes citados y, entre los católicos, para citar un nombre, la de Josef Rupert Geiselmann [49].

Como se ve, desde los años del protestantismo liberal y de la primera «investigación de la vida de Jesús», el rumbo ha girado ciento ochenta grados.

Menos atinados han sido los conatos de Piet Schoonenberg de repensar la cristología con nuevas categorías, distintas de las tradicionales, en concreto de las calcedonenses [50]. La intención de presentar el misterio de Cristo en una forma adaptada a la mentalidad moderna es laudable. Pero, a nuestro juicio, la empresa ha fracasado; porque, a vuelta de transportar las categorías, se ha abandonado el contenido. Hay observaciones ajustadas, pero se ha diluido el misterio que se quería explicar. Fue muy razonable el toque de atención dado por la Sagrada Congregación de la Fe [51].

[48] Vease una presentación de su teología por J. M. FAUX, *Un theologien Hans Urs von Balthasar* NRT 94 (1972) 1009-1030.

[49] J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, I *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Mch, Kosel, 1965), trad esp. *Jesus, el Cristo* (Marfil, 1971).

[50] PIET SCHOONENBERG, *God in Man*. En aleman, *Ein Gott der Menschen* (Zu-Eins-Koln, Benziger, 1969), trad. esp. *Un Dios de los hombres* (Bar, Herder, 1972).

[51] AAS 64 (1972) 237-241. Entre las criticas de la teoria de Schoonenberg señalemos J. COPPENS, *Miscellanees bibliques*. III: *La personne de Jesus-Christ. A propos d'un essai d'explication nouvelle* ETL 45 (1969) 127-137, A. BRULS, *Un nouvel essai christologique* ETL 47 (1971) 489-494, K REINHARDT, *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalkedonischen Christologie* TrThZt 80 (1971) 273-289, J. GALOT, *Vers une nouvelle christologie* (Pa, Letielleux, 1971), trad. esp. *Hacia una nueva cristología*, ID., *Alcuni recenti errori sul mistero dell'Incarnazione e della Trinità* CCat 123,2 (1972) 41-46, G. CAPRILE, *Dopo la*

Entretanto, el anglicanismo apenas fue afectado por las agitaciones ultrarrenanas. El arzobispo dimisionario de Canterbury, Arthur M. Ramsey, ha trazado la historia de su teología en los cincuenta años hasta el fin de la última guerra. En el título mismo de la obra aparecen los nombres de los dos teólogos más significativos de ese período: Charles Gore (m.1932) y William Temple (m.1944)[52]. A estos hay que añadir, además del de Ramsey, los de Vincent Taylor (m.1968) y Charles H. Dodd (m.1973)[53].

No alarguemos más este nomenclátor teológico. Otros autores citamos en las bibliografías, y ellos remiten a otros más.

La situación de la teología católica, y en concreto de la cristología, en los últimos años ha sido descrita acertadamente por uno de los teólogos más eminentes de nuestros días: Yves Congar[54]. El avance de los estudios bíblicos, dice, ha traído consigo una renovación en la teología dogmática, especialmente en la cristología. Sin incurrir en la distinción bultmanniana entre el sentido y la realidad, el «Dass» y el «Was», ni encerrarse en un funcionalismo «para-nosotros» sin una pasarela a la afirmación esencialista de la realidad «en-sí», hay, con todo, que fijar más la atención en el dinamismo histórico y escatológico del evento salvífico, que es la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, Redentor y Señor e Hijo de Dios. Congar escribe a raíz del concilio y señala en detalle las rutas que éste había indicado como seguras y necesarias en nuestros tiempos; pero las rutas estaban ya abiertas.

«nota» *sulla dottrina trinitaria e cristologica* CCat 123,3 (1972) 53-60; L. Renwart, «*Que dites-vous que je suis?*» *La Christologie de P. J. A. M. Schoonenberg* NRT 95 (1973) 1137-1141, González Faus, II p.499 en la nota 20, *Theologische Berichte* II p.82-99.

52 *From Gore to Temple. The Development of Anglican Theology between Lux Mundi and the Second World War (1889-1939)* (Lon, Longmans, 1960). Continuación de esta obra es la de R. J. Page, *New Directions in Anglican Theology. A Survey from Temple to Robinson* (Lon, Mowbay, 1967). Puede consultarse tambien M. Simon, *L'Anglicanisme* (Pa, Colin, 1969).

53 Citemos de V. Taylor, *The Person of Christ in the New Testament Teaching* (Lon 1958), *La Personne du Christ dans le Nouveau Testament:* LDiv (Pa, Cerf, 1969), *The Names of Jesus* (Lon ²1962), *The Life and Ministry of Jesus* (NY, Abington, 1967), *New Testament Essays* (Lon, Epworth, 1970).

De Ch. H. Dodd ha aparecido una bibliografia completa R. W. Graham, *Charles Harold Dodd (1884-1973). A Bibliography of His Published Writings* (Lexington Theological Seminary Library, 1974).

54 M. J. Yves Congar, *Situation et tâches présents de la théologie* (Pa, Cerf, 1967); trad. esp. *Situación y tarea de la Teología hoy* (Slm, Sígueme, 1970).

D. *El concilio Vaticano II.*—Como colofón, es obligado decir unas palabras sobre el concilio Vaticano II (a.1962-1965). Ninguno de sus documentos aborda la cristología como tema directo, y, sin embargo, ninguno de ellos puede entenderse sin ella, porque los penetra e impregna todos[55]. Era lógico: la reflexión de la Iglesia sobre sí misma y sobre su deber en la hora presente no puede menos de buscar sus directrices en la persona de su Fundador, en su mensaje y en la misión que él transmitió y confió a su Iglesia. Por eso podemos observar que las referencias al misterio de Cristo son más frecuentes y más decisivas en los documentos que atacan temas, o más fundamentales, como los de la revelación, la naturaleza y constitución de la Iglesia, o más palpitantes, como los de la misión de la Iglesia en el mundo actual, la evangelización de los pueblos y el ecumenismo, o, finalmente, más urgentes en la práctica, como los de las obligaciones de los obispos, los sacerdotes, los religiosos y los laicos.

El concilio no siente la necesidad de exponer detenidamente el dogma cristológico, ya definido en los antiguos concilios, ni la de repetir mecánicamente sus fórmulas descarnadas; pero, evidentemente, mantiene la doctrina en ellos fijada y copia en ocasiones sus mismos términos (v.gr., AG 3; GS 22). Enlazando en unidad de visión la cristología, la soteriología, la eclesiología y la escatología (cf. LG 7), el concilio contempla a Cristo en su posición central en la revelación, en la Iglesia y el culto, y en el mundo. El lector sabe que estos son los temas de las cuatro «constituciones» del concilio: «Dei Verbum», «Lumen gentium», «Sacrosanctum concilium» y «Gaudium et spes». El concilio, pues, aboga paladinamente por un «cristocentrismo teo-céntrico», o sea radicalmente «teo-lógico», en cuanto que es explícitamente «trinitario», pero al mismo tiempo «antropológico», porque el concilio pone de relieve el misterio de Cristo como esclarecedor del misterio del hombre: Cristo es «alfa y omega», «punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones» (GS 22.45).

Nos dispensamos aquí de hacer una exposición detallada

[55] Citemos entre los estudios sobre el Vaticano II: G. MARTELET, *Les idées maîtresses du Vatican II* (Pa-Bgr, Desclée, 1966); J. R. ESCRIBANO, *Soportes cristológicos en Gaudium et spes:* Teología 9 (1971) 302-311; CHRISTOPHER BUTLER, *The Theology of Vatican II* (Lon, Darton, 1967); *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II* (ed. A. Schönmetzer) (Ro 1968).

de la enseñanza conciliar, porque nos va a guiar en nuestro estudio y tendremos que citarla con frecuencia.

Permítasenos sólo una breve acotación sobre una idea repetida en distintos pasajes de sus documentos. Es la del «triple oficio» de Cristo, a saber: «sacerdotal, profético y real» (v.gr., LG 31; AG 15); en varias ocasiones se llama a Cristo «Maestro, Rey y Sacerdote» (v.gr., LG 13), o «Maestro, Pastor y Pontífice», «Profeta grande» y «Pontífice supremo» (LG 21.35).

La idea es muy antigua y la enunciaban ya los Santos Padres: pero en forma sistemática fue propuesta por primera vez, a lo que parece, por el protestante Andrés Osiander, el año 1530, de quien la adoptó Calvino desde 1536; más tarde entró también en la teología católica.

Por supuesto que «los tres oficios» no pueden deducirse del título de «Cristo» o «ungido». Pero, sobre todo, no hay que absolutizar este esquema, como si con él pudiese agotarse toda la personalidad y obra de Jesucristo, ni, mucho menos, hay que viviseccionar esos títulos u oficios en tres esferas separadas, porque se entrecruzan y compenetran: sacerdocio no se contrapone a profetismo, y Jesucristo ejercía su acción profética o magisterial «como quien tiene poder» (Mt 7,27). Podría ocasionar malentendidos una división de la vida de Jesús en tres compartimientos correspondientes a cada uno de estos oficios, como si su vida pública correspondiese a su oficio profético, la pasión al sacerdotal y la vida gloriosa al real. Podemos únicamente hablar de aspectos de un único oficio fundamental manifestados más o menos destacadamente; y en este sentido el esquema de los tres oficios puede resultar práctico para algunas explicaciones. Así lo emplea el concilio (v.gr., LG 20.28; PO 1; AA 2, etc.).

Terminemos recordando que el concilio, además de hacer suya reiteradamente la frase paulina del «misterio de Cristo», que ha inspirado el título de este libro, ordena que «se renueven las disciplinas teológicas todas por un contacto más vivido con el misterio de Cristo y la historia de la salvación» (OT 16).

5. Balance y programa

La teología posterior al Vaticano II está en fermentación y todavía no puede escribirse su historia, si bien se inician ya líneas que sugieren nuevos programas [56]. En el prólogo apuntamos cuál sería el nuestro, y vamos a detallarlo un poco más,

[56] Sobre las nuevas tendencias en teología, véanse las obras citadas en la bibliografía. De las cristologías más recientes citemos algunas: REGINALD H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology* (Lon, Lutherworth, 1965); F. GOGARTEN, *Jesus Christus Wende der Welt: Grund-*

reflexionando unos momentos sobre la historia que, a grandes trazos, hemos pergeñado

En primer lugar, de las tres fases recorridas, la primera ponía la base de toda cristología es la palabra de Dios, que nos revela el «misterio de Cristo» en el lenguaje humano de los escritores inspirados, éstos, o fueron ellos mismos «testigos oculares y ministros de la palabra», o se apoyan en su testimonio (cf Lc 1,1-2) Esta es la norma suprema y normativa En su conservación trabajo, con la asistencia del Espíritu Santo, la tradicion de los Padres, que fijo en las definiciones de los antiguos concilios la norma interpretativa, a ella debe ajustarse toda cristología que quiera mantenerse dentro de la ortodoxia y ser fiel, por tanto, a la revelacion dada en el NT (cf DV 7-10) La teología posterior, con sus aciertos y sus desvarios, con sus lucubraciones audaces y sus vaivenes de opiniones, no constituye una norma, pero es altamente instructiva

De aqui se deduce una ley para el enfoque de la cristologia La enuncia el Vaticano II con estas palabras «La sagrada teologia se apoya, como en cimiento perpetuo, en la palabra escrita de Dios al mismo tiempo que en la sagrada Tradicion, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida

fragen der Christologie (Tu, Mohr, 1966), Willy Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie* (Gu 1967), Wilhelm Breuning, *Jesus Christus der Erloser* (Mnz, Grunewald, 1968), Hermann Dembrowski, *Grundfragen der Christologie, erortert am Problem der Herrschaft Jesu Christi* (Mch, Kaiser, 1969), L Monloubou, *Jesus et son mystere* (Pa, Marne, 1969), trad esp *Jesus y su misterio* (Ma, Studium, 1972), Hans Kung, *Menschwerdung Gottes Eine Einfuhrung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer kunftigen Christologie* (FiB, Herder, 1970), trad esp *La Encarnacion de Dios*, A Kolb, *Menschwerdung und Evolution Entwurf einer geschichtsphilosophischen Christologie* (1970), G Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stg [9]1971), trad esp *Jesus de Nazaret* (Slm, Sigueme, 1974), Felix Asensio, *Gesu Cristo Profezia e Vangelo* (Ro, Universita Greg , 1971), R J Tapia, *The Theology of Christ Commentary Readings in Christology* (NY, Bruce, 1971), Peter Hodgson, *Jesus Word and Presence An Essay in Christology* (Philadelphia, Fortress, 1971), A Laurentin, *Doxa* I *Problemes de Christologie* II *Documents* (Pa, Bloud, 1973), H Schurmann, *Das Geheimnis Jesu* (Leipzig 1972), F J Schierse, *Jesus von Nazareth* (Mnz, Grunewald, 1972), Josef Blank, *Jesus von Nazareth Geschichte und Relevanz* (FiB-BslWn, Herder, 1972), Gonzalo Girones Guillen, *Jesucristo Tratado de soteriologia cristologica* (Valencia, Seminario Metropolitano, 1973), Francisco Salas, Javier Pikaza, *Cristo ayer y hoy*, Olegario González de Cardedal, *Jesus de Nazaret Aproximacion a la Cristologia* BAC Maior 9 (1975)

Veanse tambien las recensiones B Sesboue, *Theologie dogmatique. Christologie* RechScRel 59 (1971) 75-110, 61 (1973) 423-466, M Sommer, *Methodologischer Doketismus in der Theologie Zu H Kungs'Menschwerdung Gottes* TrThZt 80 (1971) 56 62

en el misterio de Cristo Por consiguiente, el estudio del texto sagrado ha de ser como el alma de la sagrada teología» (DV 24). Es decir el punto de partida y de referencia de toda cristología ha de ser la Sagrada Escritura, y en particular, como es lógico, el NT, cuya interpretación deberá hacerse dentro del cauce de la Tradición, porque «por ella la misma Sagrada Escritura se va conociendo más a fondo y se hace incesantemente operativa» (DV 8)

Ahora bien, lo primero que salta a la vista en la lectura del NT es que la persona de Cristo está íntimamente ligada con su obra o, mejor aún, está totalmente embebida en ella En consecuencia, la «cristología» no deberá separarse ni un momento de la «soteriología», aunque se distinga de ella, podríamos aplicarles los adverbios calcedonenses· «sin confusión, sin separación». Porque, aunque persona y función se distinguen, no deben disociarse, sobre todo cuando, como en el caso de Jesucristo, la razón de ser de su persona—de la encarnación—es su función

Tal vez el fallo mayor de la escolástica fue el de no haber acentuado con el debido énfasis la relación íntima entre el ser y el hacer

De aquí se deduce, como consecuencia ulterior, la necesidad de no anquilosarse en una consideración estática del misterio de Cristo, sino de adentrarse en su contemplación histórica, porque el misterio de Cristo se realiza dentro de la historia y es el centro de la historia de la salvación Los artículos del credo están compuestos por verbos con preferencia a sustantivos, y, aunque la mayoría de ellos está en pretérito, también los hay en presente y futuro, porque la obra de la redención se ejecuta en el tiempo, con facticidad en el pasado y dinámica hacia el porvenir el misterio de Cristo implica un evento pretérito, una actividad presente y una promesa abierta hacia la eternidad.

Cristología soteriológica quiere decir, bajo otro aspecto, cristología «antropo-lógica». Si no queremos que haya un mundo sin Dios, no construyamos nosotros un Dios sin mundo.

Esto no significa que podamos contentarnos con una cristología funcional, porque la función supone una esencia que en ella actúa y se manifiesta, y el espíritu humano no puede menos de formular en conceptos esencialistas las realidades que ha captado El NT no habla solamente de un «sentido» («Dass»), sino también de una «realidad» («Was»), un evento y una persona Pero lo segundo no está desligado de lo primero, y «los títulos» mismos de Cristo enuncian una «realidad» («Was») que lleva consigo un «significado» («Dass»)

La *Trinidad-en-sí* se ha hecho *Trinidad-para-nosotros* en Cristo. Los símbolos de la fe, al enunciado de la encarnación, pasión y resurrección de Jesucristo, agregan la frase: «por nosotros y por nuestra salvación». La encarnación misma es posible por esta doble apertura mutua—aunque no equiparable—de Dios al hombre y del hombre a Dios: Dios creó al hombre como al ser a quien había de comunicarse; y por eso en el hombre es innato aquel anhelo descrito por el gran Agustín: «nos has hecho para ti, ¡oh Dios!, y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en ti». Dios se comunicó al hombre en y por Jesucristo (cf. GS 22.45).

Acabamos de nombrar la *Trinidad-para-nosotros* en Cristo. Es un dato esencialmente bíblico: no se puede pensar en un «cristo-centrismo» que no sea, por necesidad intrínseca al misterio de Cristo, simultáneamente «teo-centrismo»; entre ambos no hay ni puede haber oposición. La cristología neotestamentaria es «trinitaria»: Jesucristo es el enviado del Padre y el dador del Espíritu, que él ha recibido del Padre en toda plenitud; el Padre obra en Jesucristo y nos reconcilia consigo en Cristo dándonos en arras de nuestra salvación al Espíritu Santo. Para conformarse con la impostación escriturística, toda cristología debe conservar su estructura trinitaria: Jesucristo, en su persona y en su vida, es Mediador entre Dios infinito y eterno y el mundo, limitado en su creaturalidad e historicidad, para unirlos por la fuerza y con el lazo del Espíritu de Dios (cf. LG 2-4; AG 2, etc.).

Lo mismo que no hay oposición entre el cristocentrismo y el teocentrismo, tampoco hay que buscarla entre una cristología «encarnacional» y otra «pascual». La encarnación no fue un punto final, sino la letra mayúscula que abría un período: el Hijo de Dios viene a este mundo para volver al Padre, pasando por el Calvario. El período aún no se ha cerrado; porque la Iglesia, el Cuerpo místico de Cristo, el «Cristo total», camina todavía, peregrino en este mundo y encarnado en él, llevando la cruz de Jesús, «hasta que él venga».

Finalmente, respecto al método que seguir, se nos presenta la opción entre una cristología «ascendente» o una «descendente». En el NT encontrábamos ambas. Los teólogos contemporáneos se dividen. Es indudable que la cristología descendente pone ante los ojos el camino de Dios, «desde arriba»; la ascendente corresponde al de nuestro conocimiento del misterio: «desde abajo»; los dos, naturalmente, convergen en Jesucristo, como en Dios-hombre o como en Hombre-Dios. Los dos modos de ver, más que contrarios, son complementarios.

> El sendero ascendente es gnoseológico y subjetivo; es el que siguieron los discípulos de Jesús hasta llegar a conocer su misterio, y el que tendrá que rehacer quien de nuevo examine los fundamentos de su fe en el Señor; corresponde más bien a la manera de ver apologética. La vía descendente es la de la realidad óntica y objetiva; sólo está abierta al que ya cree en Jesucristo, Hijo de Dios; es, pues, más propio de la teología sistemática. Sin embargo, ésta sabe también, porque se lo ha demostrado la historia del dogma, que una cristología exclusivamente descendente puede degenerar en monofisismo, lo mismo que una puramente ascendente puede incurrir en nestorianismo. Si en la teología puede tomarse la línea descendente para tener siempre presente la iniciativa divina y la dimensión trinitaria del misterio de Cristo, en la consideración del mismo Cristo hay que combinar ambas direcciones, para evitar el peligro, o de construirse el mito de un Dios disfrazado externamente de hombre, o de quedarse entre las manos con un mero hombre agraciado extraordinariamente, pero no asumido personalmente por Dios.

Añadamos que, sobre todo, no hay que olvidar que la vertical, ascendente o descendente, se cruza con la horizontal: la relación del Dios-hombre o del Hombre-Dios con el Padre, su venida del Padre y su subida a él, comporta la relación con todos los hombres; porque Dios ama al mundo por Jesucristo y en él, y por Jesucristo y en él retorna el mundo a Dios.

* * *

Las reflexiones de este párrafo nos muestran cuáles son los elementos que, a nuestro juicio, han de integrar la cristología; todos ellos juntos forman un haz de luz que nos ilumina la figura de Cristo. Aunque la necesidad del análisis nos fuerce por momentos a aislar uno de sus rayos, debemos inmediatamente reponerlo en el conjunto, para no enturbiar la imagen total. Creemos que esto puede y debe hacerse sobre la urdimbre de la realización histórica del misterio.

Pero antes de entrar en su estudio y para cerrar este libro primero sobre «el misterio de Cristo en la fe de la Iglesia», permítasenos recordar que, «como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió» (DV 12), y como «nadie puede decir: Jesús es el Señor, si no es en (o con la fuerza de) el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3), es menester suplicar humildemente al Padre que se digne corroborarnos por la acción de su Espíritu, de modo que podamos comprender la economía de su gracia encerrada en el misterio de Cristo (cf. Ef 3,2-5.9.14-19).

Libro segundo

EL MISTERIO DE CRISTO EN SU REALIZACION HISTORICA

Primera parte: Nacimiento e infancia.
Segunda parte: Vida pública.
Tercera parte: Pasión y muerte.
Cuarta parte: Resurrección y gloria.

«Deseamos ver a Jesús» (Jn 12,21).

En el libro primero hemos recorrido las etapas sucesivas de la revelación neotestamentaria, la interpretación tradicional y la explicación teológica del misterio de Cristo. Con esto hemos adquirido una información complexiva sobre su inteligencia en la fe de la Iglesia y, a través de ella, sobre el mismo misterio. Pero esta información no nos excusa del estudio directo y personal, antes bien lo estimula al mismo tiempo que lo dirige. Como aquellos gentiles que subieron a Jerusalén a celebrar la pascua, «deseamos ver a Jesús» con nuestros propios ojos y contemplar directa y personalmente su misterio.

Si el punto de partida de la cristología es la fenomenología de la fe, tal como se cree, predica y vive en la Iglesia, su punto de referencia y su criterio último es el mismo Jesucristo, su palabra y su vida, su misión y su realización hasta su culminación en la resurrección. La fe brota en el encuentro con Jesús.

Ahora bien, el misterio de Cristo, aunque adopte parcialmente la forma de enunciados temáticos, como los de las definiciones conciliares o los títulos que el NT le atribuye, más que una verdad revelada a modo de tesis o teoremas abstractos, es una realidad concreta y, más exactamente, es una persona real que ha vivido y actuado dentro de la historia, manifestándose dentro de ella con la fragmentariedad intrínseca a toda realización temporal.

Es decir: «El misterio de Jesucristo»—en singular—se desenvuelve y revela en la multiplicidad de «los misterios de su vida»—en plural—; misterios, porque son acontecimientos reveladores, consignados como tales por los hagiógrafos. Es cierto que en cada uno de ellos se descubre siempre la misma y única persona y el mismo y único misterio, pero cada uno de ellos pone de relieve una faceta particular, cuya significación ayuda para captar el sentido total del misterio, lo mismo que, inversamente, el sentido total ayuda a comprender el significado particular de cada episodio.

Entramos, pues, en el estudio analítico de los misterios de la vida de Cristo, para poder después, como intentaremos hacerlo en el libro tercero, abarcar en una mirada sintética todo el misterio de Cristo. Pero insistimos en que, aunque nos veamos forzados a considerarlos cada uno por sí separadamente,

nunca podemos olvidar la relación íntima que mutuamente los enlaza, especialmente la que los vincula a todos irrescindiblemente con «el misterio pascual», corona y clave de todos los demás. Porque para nosotros, lo mismo que para los apóstoles, como en su lugar dijimos, sólo a la luz de la resurrección de Jesús puede apreciarse el valor trascendental y salvífico de cada uno de los misterios de su vida.

La idea que acabamos de apuntar nos obliga a reflexionar sobre el orden con que proceder. Hay, en efecto, teólogos que, movidos precisamente por la razón indicada, optan por comenzar el estudio del misterio de Jesucristo partiendo del de su resurrección. Respetando su opinión, preferimos, sin embargo, a imitación de otros teólogos, seguir el desarrollo histórico de los sucesos. Si la fe en la resurrección hace entender el alcance trascendental de los misterios de la vida de Jesús, la consideración de éstos en su evolución sucesiva da a la resurrección su arraigo en nuestra historia y nuestra vida.

La razón principal que a ello nos inclina es el ejemplo de los evangelistas. Ellos no pretendían escribir una «biografía» de Jesús, sino una «catequesis» o, si se quiere, una «teología» sobre su misterio. Su catequesis y su teología han brotado de la fe en la resurrección; a pesar de esto, no empiezan por ahí su narración, sino por la entrada de Jesús en el mundo: sea su entrada pública, con la predicación del Precursor y el bautismo. sea su entrada escondida en la encarnación y el nacimiento. El mismo orden en la enumeración de los eventos salvíficos siguen las fórmulas de profesión de fe o «símbolos».

Podría añadirse la razón litúrgica. El año eclesiástico se centra en la Pascua; pero comienza con el adviento en preparación de la fiesta de la Natividad de Jesús, y pasa por la conmemoración de su pasión y muerte durante la cuaresma y semana santa, para desembocar en las solemnidades de Pascua y Pentecostés. Evidentemente, ya desde el adviento la mirada se dirige hacia la resurrección, pero, en lo posible, no se invierte el orden de los eventos.

Guiados, pues, por los evangelios y los símbolos, seguiremos los pasos de la vida de Jesucristo en sus cuatro fases, a cada una de las cuales dedicaremos una parte: Nacimiento e infancia, vida pública, pasión y muerte, resurrección y gloria.

Como nuestro propósito no es exegético, sino dogmático-teológico, nos detendremos particularmente en los hechos que desde ese punto de vista tienen más importancia en orden a comprender mejor el misterio de Cristo.

PRIMERA PARTE

NACIMIENTO E INFANCIA

BIBLIOGRAFIA GENERAL

CFT: «Encarnación»: I p.480-489.
DTC: «Incarnation»: VII, II col.1445-1539. «Hypostatique (union)»: VII, I col.437-458.
EnCat: «Incarnazione»: VI col.1745-1753. «Unione Ipostatica»: XII col.817-826.
HTTL: «Inkarnation»: 3 p.346-359.
SMun: «Encarnación» p.549-567.
MySal: III-I p.67-101; 113-119; III-II p.40-70.
Bouessé-Latour, p.15-33; 81-100.
Pannenberg, p.351-452.
Schmaus, p.175-698; 706-712.
Ratzinger, p.179-209; 235-244.
Duquoc, p.29-46; 139-153; 245-250.
Schelkle, p.151-191.
Kasper, p.13-71; 191-230; 231-269.
González Faus, I p.202-234.360-364; II p.485-517.

CAPÍTULO I

EL EVANGELIO DE LA INFANCIA

1. *Los misterios de la infancia como evangelio.*
2. *El mensaje del evangelio de la infancia.*

BIBLIOGRAFIA

J. DANIÉLOU, *Les évangiles de l'Enfance* (Pa, Seuil, 1967).

JOHANNES RIEDL, *Die Vorgeschichte Jesu. Die Heilsbotschaft von Mt 1-2 und Lk 1-2* (Stg, Katholisches Bibelwerk, 1968).

L. MONLOUBOU, *Lire aujourd'hui les évangiles de l'enfance* (Pa, Genève, 1971).

A. G. WRIGHT, *The Literary Genre Midrash* CBQ 28 (1966).

C. PERROT, *Les recits d'enfance dans la Haggada anterieure au IIe siècle de notre ère* RechScRel 55 (1967).

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *Midrás y Evangelios de la Infancia* EstE 47 (1972) 331-359.

A. PAUL, *L'Evangile de l'Enfance selon saint Matthieu* (Pa, Cerf, 1968).

FRANZ ZINNIKER, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthaus* (Freiburg [Schweiz], Paulusverlag, 1972).

MICHAEL KRAMER, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Mt (Mt 1). Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren* Bibl 45 (1964).

E. PASCUAL, *La genealogía de Jesus segun San Mateo* EstBibl 23 (1964).

H. SCHOLLIG, *Die Zahlung der Generationem im matthaischen Stammbaum* ZNTW 59 (1968).

M. D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies. With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus* (NY, Cambridge University Press, 1969).

E. L. ABEL, *The Genealogies of Jesus Ho Christos* NTSt (1974).

M. REHM, *Der Konigliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (Kevelaer, Butzon, 1968).

RUDOLF KILIAN, *Die Verheissung Immanuels Jes 7,14* (Stg, V. KathBibelwerk, 1968).

A. SUHL, *Der Davidssohn im Matthaus-Evangelium* ZNTW 59 (1968).

CHRISTOPH BURGER, *Jesus als Davidsohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Go, Vanderhoeck, 1970).

R. PESCH, *Der Gottessohn im matthaischen Evangelienprolog. Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate* Biblica 48 (1967).

ANTON VOGTLE, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthaischen Geburts-und Kindheitsgeschichte* (Dus, Patmos, 1971).

J. WINANDY, *Autour de la naissance de Jesus. Accomplissement et prophetie* (Pa, Cerf, 1971).

JOSÉ O. TUÑI, *La tipología Israel-Jesús en Mt 1-2* EstE 47 (1972) 361-376.

ERNST NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkundigung des 2. Kapitels in Matthausevangelium* (Stg, KathBibelwerk, 1969).

W. KNORZER, *Wir haben seinen Stern gesehen. Verkundigung des 2. Kapitels im Matthausevangelium* (Stg s/a).

RENÉ LAURENTIN, *Structure et theologie de Luc I-II* EtBibl (1957).

— *Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50* ÉtBibl (1966).

H. K, MCARTHUR, *Son of Mary* NovT 15 (1973).

«Os anuncio la buena nueva... de que hoy os ha nacido el Salvador» (Lc 2,10-11).

1. Los misterios de la infancia como evangelio

Los misterios de la vida de Jesús desde la encarnación hasta el bautismo en el Jordán—por brevedad los llamaremos «misterios de la infancia»—, no formaban parte del kerygma ni de la catequesis primitiva. El hecho podrá parecernos extraño, pero hay que admitirlo como cierto.

Marcos es categórico el «principio del evangelio» coincide, para él, con la predicación del Bautista y la inauguración del ministerio público de Jesús (Mc 1,1.14).

Por su parte, Lucas, que en su «primer libro» (cf. Act 1, 1) había escrito páginas tan bellas sobre el Niño y su Madre (Lc c.1-2), en el de los Actos no hace la menor alusión a la infancia y parece más bien excluirla positivamente del tema de la predicación; porque allí se nos dice que a «los Doce» incumbe el oficio de ser «testigos de la resurrección» y que su aptitud para serlo se funda en haber acompañado a Jesús, no precisamente desde sus primeros años, sino sólo «a partir del bautismo de Juan» (Act 1,21-22); y en el mismo libro, Pedro, instruyendo a Cornelio, menciona únicamente la vida pública, la pasión y la resurrección (Act 10,36-41); y Pablo, predicando en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, solamente añade el dato de la descendencia davídica de Cristo (Act 13,23).

En fin, la misma comparación de los dos primeros capítulos de Mateo y Lucas, únicos que nos informan sobre los episodios de la infancia, deja translucir el hecho de que estos relatos, a diferencia de los de la pasión y vida publica, no se derivan de una misma tradición oral, más o menos estereotipada, a la que tuviesen que ajustarse los evangelistas.

La conclusión, por tanto, se impone: los misterios de la infancia, incluido el de la encarnación del Hijo de Dios, no entraban en el marco de la catequesis antigua.

Cierto, por «evangelio» [1], en sentido estricto, se entiende la proclamación pública del advenimiento del reino de Dios realizada por las palabras y acciones de Jesucristo (cf. Act 10,36; LG 5); su «principio» hay que ponerlo en la predicación del Precursor y comienzo del ministerio de Jesús, como hace

[1] Sobre el significado de la palabra «evangelio», cf J Caba, *De los evangelios al Jesus historico* p.159-164 (BAC 316).

Marcos. Pero puede extenderse el significado de «evangelio» abarcando toda la realidad salvífica, tema de aquella proclamación: la intervención definitiva de Dios en la historia de la salvación; y, como ésta se inicia con la venida del Hijo de Dios al mundo, es legítimo incluir la infancia de Jesús dentro del «evangelio», como hacen Mateo y Lucas.

Recordemos cómo en los escritos del NT se refleja un proceso de reflexión teológica retrospectiva, que lleva a la estructuración de la «cristología descendente». La encontramos condensada en la frase que Juan pone en labios de Jesús: «salí del Padre y vine al mundo; ahora, en cambio, dejo el mundo y voy al Padre» (Jn 16,28). Se ha comprendido que el sentido y valor de toda la vida de Jesús no se apoyan exclusivamente en su refrendo posterior mediante la resurrección, sino que también están determinados por su punto de partida. En esta perspectiva cobran importancia los misterios de la infancia con su doble faceta: «salida de junto al Padre» y «venida al mundo», origen trascendente de Jesús e inserción en la historia humana con toda la realidad concreta que ello trae consigo.

Indudablemente, la entrada en el mundo de aquel Jesús, que había de ser exaltado por Dios como «Señor y Cristo» (cf. Act 2,36), no pudo ser un acontecimiento al margen de la historia de la salvación. Es lo que movió a Lucas a avanzar la proclamación de esos dos títulos al momento del nacimiento (Lc 2,11). Y como eventos salvíficos, no como meros aniversarios, celebra también la liturgia la Natividad y la Epifanía del Señor.

Es verdad que no todos los detalles están garantizados por el testimonio apostólico, ni habían sido transmitidos por la tradición común, como arriba dijimos. Con todo, uno y otra enuncian de pasada algunos datos incontrovertibles. Nadie, por ejemplo, dudaba de la procedencia nazaretana de Jesús: con el sobrenombre de «Nazareno» se le apellida durante su vida, en la pasión y después de la resurrección (v.gr., Mc 1,9.24; 10, 47; 16,6; Jn 1,45; 18,5.7; 19,19; Act 2,22; 3,6; 4,10; 22,8; 26,9). Tampoco se ponía en litigio su descendencia davídica: como a «Hijo de David» le piden socorro los enfermos y le aclaman las turbas en el templo; y su abolengo davídico se supone también en la cuestión sobre aquel misterioso «Hijo de David» que, al mismo tiempo, es su «Señor» (Mc 10,47-48; 12,35-37; Mt 21,9; 22,41-45). Además, todos conocen los nombres de sus padres, José el carpintero y María, y los de sus parientes próximos (Mc 6,3; Mt 13,55; Jn 6,42); sabemos que

estos «hermanos del Señor» gozaban del respeto de la comunidad cristiana de Jerusalén (cf. Act 1,14; Gál 1,19; 2,9; 1 Cor 9,5), y ellos pudieron proporcionar noticias sobre la vida de Jesús en Nazaret.

Mateo y Lucas, aunque entre sí independientes, concuerdan en datos fundamentales, como son: la maternidad virginal de María, la persona de José, su esposo y padre legal de Jesús, el nacimiento de éste en Belén y su adolescencia y juventud en Nazaret; pero en otros puntos sus narraciones son difíciles de armonizar y aun parecen incompatibles. Dejemos a la exegesis la discusión sobre las fuentes y el valor histórico de esos episodios. Anotemos únicamente que estos capítulos no son historia en el sentido moderno, y que, por consiguiente, hay que evitar dos posiciones extremas.

Por una parte, no es legítimo apelar a la inspiración de la Sagrada Escritura para deducir de ella la exactitud de todos los detalles. La inspiración garantiza las afirmaciones del hagiógrafo, y no más; ahora bien, no puede demostrarse que el autor inspirado quisiese dar alcance de afirmación histórica a todas sus expresiones; al contrario, hay indicios más que suficientes para sospechar que no era ésa su intención.

Pero, por otra parte, sería irresponsable la negación casi en bloque de toda realidad histórica a los sucesos narrados. La historicidad global de estos capítulos está fuera de duda; bastaría compararlos con las narraciones de la infancia de Jesús en los evangelios apócrifos, en gran parte legendarias y aun anacrónicas, a más de ser con frecuencia heretizantes [2].

No es imaginable que Lucas encabezase su evangelio con puras leyendas a renglón seguido de haber protestado de su esmero en la investigación y de su sinceridad en la exposición de los eventos salvíficos (Lc 1,1-4); pero, aun imprimiendo a su relato un sello personal, Lucas no ha querido alterar la índole literaria de sus fuentes, que no coincide con la de nuestra manera de concebir y escribir la historia.

A su vez, Mateo hace uso de un modo de presentación semejante al «midrash» o «haggada», de los que tenemos ejemplos en la literatura judía de la época y en el mismo AT [3]. Esto aboga por la historicidad sustancial de la narra-

[2] Cf. *Los evangelios apócrifos*. Textos, versión, introducciones y comentarios, por Aurelio de Santos Otero (BAC 148).

[3] «Midrash» podría definirse, de una manera simplificada, como una narración de finalidad pedagógica o edificante, sin preocupación por la exactitud histórica. Pero téngase en cuenta que, también entre nosotros, muchas anécdotas, científicamente no verificables en cuanto a su facticidad objetiva, pueden caracterizar a un personaje notable mejor aún que los hechos históricamente comprobados. Sobre el género literario de las narraciones de la infancia de Jesús, cf. C. Pozo, *María en la obra de la salvación* p.202-206: «Los evangelios de la infancia. Su género literario», con biblio-

ción: sobre la trama de citas escriturísticas se borda la descripción narrativa, recamada de amplificaciones visualizantes, como las permitidas en un estilo didáctico u oratorio. Deben, pues, retenerse como históricos los datos subyacentes a la elaboración midrash-haggádica, mientras que los elementos accesorios corresponden a la ornamentación artística con que el evangelista—o su fuente— ha intentado poner de relieve el mensaje de salvación contenido en el evento histórico de base.

En todo caso, no fue un interés puramente biográfico o anecdótico, sino catequético y dogmático, el que movió a repensar y reconstruir con la memoria creyente la infancia de Jesús; y las páginas que a ella consagran Mateo y Lucas, más que reportaje histórico, son proclamación kerygmática. Por eso, mejor que «narraciones», habrá que llamarlas «evangelios de la infancia» o, si se prefiere, «prólogos del evangelio», porque quieren comunicarnos «la buena nueva» de que nos «ha nacido el Salvador» (cf. Lc 2,10-11), que es el evento histórico básico expuesto en aquellos capítulos.

Y como evento salvífico entienden la venida de Jesús al mundo no sólo Mateo y Lucas, sino también Pablo y Juan.

Pablo, aunque concentra su atención, como es sabido, sobre la pasión y resurrección del Señor, todavía en un par de pasajes se refiere expresamente a su nacimiento. En uno escribe: «Dios (Padre) envió a su Hijo, haciéndole nacer de mujer y sujetándolo a la ley» (Gál 4,4-5). En otro, citando, como vimos, un himno litúrgico usado en las iglesias, abarca con la palabra misma de «evangelio» toda la vida de Cristo desde su natividad hasta su exaltación: «el evangelio de Dios (Padre)... acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, establecido como Hijo de Dios en poder según el espíritu santificador por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,1-4).

Juan es más conciso, pero no menos enfático: después de aludir brevemente a la predicación de «un hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan», enuncia, en un versículo densísimo de sentido, el misterio de la entrada del Hijo de Dios en el mundo: «el Verbo se hizo carne y puso su morada entre nosotros..., lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,6-7.14).

No es otro el mensaje de salvación que Mateo y Lucas quieren proclamar y explicar en sus evangelios de la infancia.

grafía en las notas 1 y 2 (BAC 360, 1974). Los relatos del nacimiento de Jesús se comparan con los de los nacimientos de Isaac (Gén 21,1-7), Jacob (Gén 25,25-26), Moisés (Ex 2,1-10), Sansón (Jue 13,1-25), Samuel (1 Sam 1, 19-26). Véase la bibliografía y los diccionarios bíblicos.

Por eso, Mateo contempla en ella el coronamiento de las promesas hechas a Abrahán y David, y la consumación de la liberación del pueblo de Dios iniciada en la salida de Egipto. Y Lucas no titubea en repetir en estos dos primeros capítulos el verbo «evangelizar»[a] (Lc 1,19; 2,10); porque en los acontecimientos relatados se rinde «gloria a Dios en las alturas», se da «en la tierra paz a los hombres» y se difunde el «gozo y alegría» de la «salvación» que empieza a realizarse (cf. Lc 1,14. 24.47.68-69; 2,10-11.14.30).

El tema de «evangelizar» es característico de Lucas (Lc 3, 18; 4,18.43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1; Act 5,42; 8,4.12.25. 35.40; 10,36; 11,20; 13,32; 14,7.15.21; 15,35; 16,10; 17,18).

2. El mensaje del evangelio de la infancia

Para comprender el mensaje de estos evangelios, recordemos cómo, durante la vida pública, la actividad profética y taumatúrgica de Jesús enfrentaba a sus oyentes y espectadores con tres cuestiones fundamentales: su persona, su origen y su destino. A ellas respondió Jesucristo en el siguiente texto de Juan: «yo sé de dónde vengo y adónde voy..., vosotros, en cambio, no sabéis ni de dónde vengo ni adónde voy..., ni sabéis quién soy yo... Adonde yo voy, no podéis venir vosotros... Yo soy de arriba..., yo no soy de este mundo... Cuando hayáis levantado en lo alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy» (Jn 8,14-28).

Toda la historia evangélica se esfuerza por suministrar la respuesta a esas tres cuestiones, y a ellas también contestan, cada uno en su estilo, los dos evangelios de la infancia. Indiquemos sucintamente su mensaje, aunque no podamos entretenernos en su comentario detallado.

Ante todo, nos dicen que Jesús es «hijo de David, hijo de Abrahán», pero que, al mismo tiempo, viene de Dios de una manera totalmente nueva y extraordinaria, «por obra del Espíritu Santo», como verdadero «Hijo de Dios» (Mt 1,1.18-23; Lc 1,35). Así, Jesús tiene una preparación histórica y un origen trascendente: su nacimiento es la culminación insuperable de la acción salvífica de Dios a lo largo de la historia del pueblo elegido, o, con más precisión, es la presencia misma entre los hombres de aquella salvación prometida desde antiguo; porque desde este momento está «Dios con nosotros», como «Cristo Señor» y «Salvador» (Mt 1,21-23; Lc 2,11).

[a] εὐαγγελίζεσθαι.

La genealogía, como es sabido, más que biológica, se considera como legal-religiosa en el contexto de la historia de la salvación [4]. En el mismo contexto hay que poner los sueños de José en Mateo y las apariciones de ángeles en Lucas [5]. Inútil enredarse en una discusión sobre su objetividad histórica; pueden muy bien ser artificios literarios para expresar la realidad, histórica a la par que trascendente, de la presencia de Dios entre los hombres, hecho hombre para salvarnos en cumplimiento de sus promesas. Toda la historia del pueblo israelita había sido una serie de intervenciones divinas, unas por acción y otras por revelación, y éstas últimas, frecuentemente, en forma de angelofanías o de sueños (v.gr., Gén 28,11-12; 31,10-12; 37,5-11; 46,1-4; 1 Sam 3, 3-11; 1 Re 3,5-15; Ez 40,3-4; Dan 8,15-19; 9,21-23; Zac 1, 8-13); en todas ellas se prometía, predecía y prefiguraba una suprema intervención salvífica por acción y revelación, que es la que ahora empieza con el nacimiento de Jesús.

Esto es lo que cantan en sus himnos, llenos de reminiscencias y esperanzas veterotestamentarias, los protagonistas de las escenas presentadas por Lucas: María en el «Magnificat», Zacarías en el «Benedictus», Simeón en el «Nunc dimittis» (Lc 1,46-55.68-79; 2,29-32); y esto es lo que Mateo quiere mostrar con la «genealogía de Jesucristo» puesta en cabeza, y con las cinco citas del AT escalonadas a lo largo de la narración e introducidas uniformemente con una fórmula nunca más usada en el NT (Mt 1,1-17.23; 2,6.15.18.23). Con esto se llama la atención sobre el sentido salvífico de los episodios así subrayados.

Al indicar el origen trascendente de Jesús y sus precedentes históricos, se enuncia simultáneamente la supremacía de su persona. Juan escribe en su prólogo: «la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad se hicieron realidad por Jesucristo»; y allí mismo recalca la superioridad de Cristo sobre el Bautista: «éste vino para dar testimonio... sobre la luz...; no era él la luz, sino testigo de ella»; porque sólo «el Verbo era la Luz de los hombres», «la luz verdadera que ilumina a todo hombre, viniendo al mundo» y haciéndose «carne» (Jn 1,4.6-8. 14.17). En Mateo se deja adivinar, a juicio de los exegetas, una comparación implícita entre Moisés, el libertador del pueblo israelita, y Jesús, el Salvador de todos los hombres. Y en Lucas salta a la vista, por la distribución díptica de los episodios, el parangón entre Juan Bautista, el último profeta y «más que profeta» (Lc 7,27), y Jesús, el «Cristo Señor» (Lc 2,

[4] Sobre el valor histórico y el sentido histórico-salvífico de las «genealogías», cf. diccionarios bíblicos y obras citadas en la bibliografía.

[5] Sobre «angelofanías» y «sueños», véanse diccionarios bíblicos.

11): la ventaja de Jesús sobre su Precursor se manifiesta en los detalles de las anunciaciones y natividades respectivas.

Mayor que Moisés y que el Bautista, en cuanto portador de la revelación y redención; mayor que Abrahán y David, en cuanto término y realización de las esperanzas de todo el pueblo; porque él es «el Verbo» que existía desde el principio en el seno del Padre, y así, con toda justicia, «será llamado Hijo de Dios» (Jn 1,1.14; Lc 1,35). Estas afirmaciones, que más tarde se desarrollarán en el resto del evangelio, se apuntan ya en el de la infancia.

En tercer lugar, en estos episodios se dibuja en miniatura el misterio pascual hacia el cual camina Jesucristo desde el primer momento: humillación y gloria, persecución y triunfo, sombras de cruz con arreboles de resurrección. Lo presagian, en Mateo, la alevosía de Herodes y la adoración de los magos, la huida a Egipto y la vuelta a la patria (Mt 2,1-15.19-23); en Lucas, la sencillez del pesebre y la fe jubilante de los pastores, la profecía de Simeón y el hallazgo del Niño en el templo al tercer día (Lc 2,6-20.34-35.43-49). Por su parte, Juan habla de la Luz, rechazada por «los suyos», pero acogida por «los que creen en su nombre» (Jn 1,10-12). Y Pablo evoca al «Hijo, nacido de mujer y sujeto a la ley» para rescatarnos de ella y hacernos partícipes de su filiación mediante el don del Espíritu Santo (Gál 4,4-6).

Formando estos misterios parte de la acción salvífica definitiva de Dios, no nos sorprenderá descubrir en ellos, además del elemento de pasión y resurrección, que acabamos de indicar, otro rasgo propio de la redención: su alcance universal a todos los hombres, rotas ya las barreras antiguas de los privilegios israelitas. Simeón lo declara en su himno: «luz para iluminación de los gentiles» (Lc 2,32). Para expresar esta universalidad, Lucas combina el nacimiento de Jesús con la historia del mundo, mencionando un empadronamiento general ordenado por el emperador romano César Augusto (Lc 2,1); y Mateo presenta el mismo universalismo en acción mediante la escena de los magos: mientras las autoridades judías se muestran hostiles o indiferentes, los pueblos lejanos vienen a «adorar» al recién nacido «Rey de los judíos» (Mt 2,1-12).

Por aquí vemos que los misterios de la infancia no son únicamente misterios «cristológicos», sino al mismo tiempo «soteriológicos»: no solamente se ponen las bases para nuestra redención exhibiendo al Dios-hombre que ha de ejecutarla, sino que ésta se inaugura ya. Con su entrada en el mundo, el Hijo de Dios hecho hombre empieza ya a redimirnos. En

este sentido, estos misterios son «evangelio», porque son eventos salvíficos.

No obsta el que quedasen ocultos por el momento; tampoco el misterio de la resurrección se manifestó al pueblo entero, sino exclusivamente a los testigos preelegidos por Dios (cf. Act 10,41). Y éstos son aquí «los pobres», los sencillos de corazón y dóciles al llamamiento del cielo, como fueron los pastores de Belén (Lc 2,8-17; cf. Lc 4,18; 7,22; Mt 11,5). Pero, aunque sustraídos a las miradas del gran público, son eventos salvíficos, como el primer acto del drama redentor, que se desenvolverá en toda la vida de Jesús.

Como eventos salvíficos, sin duda, «María guardaba cuidadosamente todos estos sucesos, meditándolos en su corazón» (Lc 2,9.51). Al intercalar dos veces esta nota en su narración, Lucas no pretende señalar la fuente de sus relatos, como si él los hubiese recogido directamente de labios de María; sino que, más bien, parece invitarnos delicadamente a reflexionar sobre estos misterios en unión con la Madre de Jesús. Donde está ella, allí está la Iglesia, como lo estuvo en el cenáculo de Jerusalén (cf. Act 1,14). Y así deberá estar junto a la cuna del Niño, en la casita de Nazaret o en el recinto del templo, contemplando con María estos misterios que constituyen el evangelio de la infancia de Jesús.

* * *

En los capítulos siguientes nos esforzaremos por meditarlos teológicamente, según su estructura trinitaria, sugerida en su enunciación escriturística. Analizaremos, pues, la acción del Padre, la venida del Hijo en sus múltiples aspectos e implicaciones y la presencia del Espíritu Santo.

Se supone, pues, conocido el misterio de la Santísima Trinidad cuya revelación por el mismo Jesucristo fue el tema de otro volumen de esta serie: «Dios revelado por Cristo» (BAC 292). La acción reveladora de Cristo presupone, por su parte, el estudio de su predicación y de su vida, que ahora emprendemos (cf. ibid., XVII). Se diría que incurrimos en un círculo vicioso. Quizás podamos excusarnos con anotar que es hasta cierto punto inevitable un «hysteron próteron», o una inversión proléptica. El orden gnoseológico no coincide con el ontológico: conocemos la Trinidad por la enseñanza de Cristo, pero la vida de Jesús está toda insertada en la Trinidad. El símbolo apostólico no sigue el camino de la revelación, sino el de la acción de las personas divinas, y a este orden nos atenemos. Veremos inmediatamente que Pablo se expresa del mismo modo.

CAPÍTULO 2

EL DESIGNIO DEL PADRE

1. *La iniciativa del Padre:* A. Iniciativa libre. B. Iniciativa gratuita. C. Iniciativa de amor.
2. *El envío del Hijo:* A. Concepto de «misión». B. El signo de la misión por el Padre. C. El porqué del consentimiento humano. D. La paternidad de Dios-Padre.
3. *La plenitud de los tiempos:* A. Plenitud como coronamiento. B. Plenitud como novedad y principio. C. Plenitud como realidad escatológica.

BIBLIOGRAFIA

MySal II-II p.1124-1146: «Necesidad de la redención».

J. P. MIRANDA, *Der Vater, der mich gesandt hat:* FaM (1972).

JEAN GALOT, *La conception virginale du Christ:* Greg 49 (1968).

H. J. BROSCH, *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Essen 1969).

K. S. FRANK AL., *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stg, Katholisches Bibelwerk, 1970).

FRANZ JOSEF STEINMETZ, *Zur Diskussion der Jungfrauengeburt:* ThRev 66 (1970) 441-446.

P. GRELOT, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation «mythologique» de la conception virginale:* NRT 94 (1972).

JOSEPH A. FITZMEYER, *The virginal conception of Jesus in the New Testament:* ThSt 34 (1973) 541-575.

RAYMOND E. BROWN, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (NY, Paulist Pr., 1973).

CÁNDIDO POZO, *María en la historia de la salvación* (BAC 360) p.265-284: «¿Desmitologización de la concepción virginal?» (con bibliografía en la nota 93).

E. BAILLEUX, *La plénitude des temps dans le Christ:* RevTh 71 (1971) 5-32.

GERARD CAPALDI, *In the Fulness of Time:* ScottJTh 25 (1972) 197-216.

«Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios (Padre) a su Hijo» (Gál 4,4).

En las frases del NT que enuncian los eventos de la redención, el sujeto gramatical es, con una frecuencia asombrosa, Dios-Padre. Para citar un ejemplo muy conocido, en los once primeros capítulos de la epístola a los Romanos, donde se describe la economía de la salvación, se cuentan hasta ciento cincuenta referencias al Padre, en un número doble al de las menciones de Jesucristo. No es Dios-Padre el que nace, muere y resucita; pero él es el que decide y hace que tengan lugar todos los actos salvíficos.

Para estudiar ahora la acción del Padre en la venida de Jesucristo al mundo nos serviremos del pasaje de la epístola a los Gálatas que hemos puesto de epígrafe. En su integridad dice así: «al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios (Padre) a su Hijo (haciendo que fuese) nacido de mujer, sujeto a la ley, a fin de rescatar a los que estábamos sujetos a la ley y conferirnos la filiación adoptiva» (Gál 4,4-5).

1. La iniciativa del Padre

En el texto citado, el sustantivo «Dios» va precedido del artículo determinado[a] y designa, por tanto, como en el resto del NT, a Dios-Padre; sólo en pocos casos se aplica a otra persona divina el título de «Dios», generalmente sin artículo[b], como al afirmar que «el Verbo era Dios»[c] (Jn 1,1). Además, aquí el «Dios» que envía se contrapone al «Hijo» y es, por consiguiente, el Padre.

La iniciativa de la encarnación viene, pues, de Dios-Padre. El es «el principio sin principio», «la primera persona» de la Trinidad; no porque en su existencia preceda a las otras dos personas, ya que en la eternidad no puede haber diferencias temporales, sino porque el Padre no procede de ninguna otra persona, y, en cambio, del Padre proceden el Hijo y el Espíritu Santo. Precisamente mediante la misión del Hijo, como, más tarde, mediante la del Espíritu Santo, el Padre se revela como la persona que es origen de las otras dos, y así es fuente manantial de toda actividad y de toda vida, es decir: es «Padre».

[a] ὁ Θεός.
[b] Θεός.
[c] καὶ Θεὸς ἦ ὁ Λόγος.

Por esta razón, todas las obras divinas tienen en el Padre su punto de partida primero y absoluto; y, por un motivo especial, por referirse a la persona del Hijo, la encarnación y redención, con todo lo que incluyen, arrancan del Padre. De hecho, en toda la vida de Jesucristo, el Padre aparece como el agente principal: él unge a Jesús y le aprueba y cualifica para su obra, le da poder para hacer milagros y él mismo los ejecuta a través de Jesús (Mc 1,11; Act 10,38; Jn 5,19.36; 14,10); el Padre le enseña la doctrina que ha de predicar (Jn 7,16; 8,26.38); él le destina y entrega a la pasión poniéndolo como propiciación por el mundo (Jn 10,18; Act 2,23; Rom 3,25; 8,38; 2 Cor 5,18-19, etc.); él, en fin, lo resucita y exalta sobre todas las cosas (Rom 10,9; Flp 2,9, etc.).

Ciñéndonos ahora a la venida del Hijo al mundo, el pasaje citado la atribuye expresamente a una iniciativa del Padre. Estudiemos sus notas distintivas.

A. *Iniciativa libre.*—La iniciativa del Padre *en cuanto Padre*, puesto que se dirige al Hijo y tiene por finalidad el extender su paternidad a otros hijos, es, por esencia, una iniciativa *personal*, y esto implica que es totalmente *libre*.

> La fe nos enseña que Dios es libre en todas sus obras «ad extra», o sea, respecto de las criaturas. La creación misma no es para Dios una necesidad, ni de indigencia, ni de expansión, sino una decisión absolutamente libre (cf. DS 3002. 3005). Con más razón aún es Dios libre en cuanto a la encarnación de su Hijo; porque, si lo fue para dar a las criaturas el ser de criaturas, más ha de serlo para darles una participación en la vida del mismo Dios, y esto mediante la participación personal en el ser de Dios concedida a una criatura individual: a la humanidad de Jesucristo. Dicho en otros términos: si Dios es libre en hacer al hombre de la nada, más aún lo es en hacerse él hombre para hacer a los hombres hijos de Dios.

Uno de los pasajes en que con más énfasis se enuncia la plena libertad de Dios en toda la economía de nuestra salvación, cuyo eje es el envío del Hijo al mundo, es el comienzo de la epístola a los Efesios. Entresaquemos algunas frases: Dios-Padre «nos ha escogido en Jesucristo... por amor, habiéndonos predestinado a ser hijos suyos..., conforme al beneplácito de su voluntad, según las riquezas de su gracia..., dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según su benevolencia..., predestinados por designio del que es eficaz en todas las cosas, según el consejo de su voluntad» (Ef 1,4-11). Pablo agota aquí el vocabulario de términos disponibles para

expresar una decisión libre: plena advertencia y deliberación con finalidad claramente determinada [d], motivación y decisión madura [e], que no obedece a presión externa de ningún género, sino que brota únicamente de una pura complacencia [f], con la que vuelca generosamente sobre alguien su bondad inmerecida [g] y opta por comunicarse a una persona con preferencia a otra [h] en una efusión de amor [i].

Dios no admite consiliarios, ni se deja mover por nadie a obrar como se digna obrar (Rom 11,34; Is 40,13-14; 46,9-10). Por eso su designio es un secreto que nadie puede barruntar hasta que Dios mismo lo revele. Pablo se maravilla ante el misterio que Dios, creador de todas las cosas, conservaba oculto desde el principio de los tiempos hasta descubrirlo ahora en Jesucristo (Ef 3,9; 1 Cor 2,7). Porque es un designio libre de Dios; libre en su decisión y libre también en su ejecución.

B. *Iniciativa gratuita.*—La iniciativa libre del Padre es, además, completamente *gratuita:* inmerecida de nuestra parte. En efecto, cuando aún estábamos esclavizados por el pecado y sometidos a una ley que, lejos de rescatarnos, nos retenía en él (Jn 8,34; Rom 6,17.20; 7,23; 8,3; Gál 4,5), Dios quiso mostrar con nosotros su misericordia (Rom 11,32; Gál 3, 22); porque, «cuando aún éramos pecadores» (Rom 5,8), «cuando aún estábamos muertos a causa de nuestras culpas, Dios, rico en misericordia, por el inmenso amor con que nos amó», quiso redimirnos y «nos dio la vida con Cristo, para patentizar... la extraordinaria abundancia de su gracia con su bondad hacia nosotros, en Cristo Jesús... La salvación no viene de nosotros, sino de Dios» (Ef 2,4-10). «No somos nosotros los que nos hemos adelantado a amar a Dios; al contrario, él fue quien se adelantó a amarnos, y (por ese amor a nosotros) envió a su Hijo (para que fuese) víctima propiciatoria por nuestros pecados», de modo que «por éste tengamos vida» (1 Jn 4,10-19).

En absoluto, no hace falta recurrir a nuestra situación de pecado para darse cuenta de la gratuidad de la iniciativa divina; basta considerar nuestra condición de criaturas. Porque, si comparamos al hombre con Dios, lo primero que salta

[d] πρόθεσις, προτίθεσθαι, προορίζειν.
[e] βουλή, θέλημα.
[f] εὐδοκία.
[g] χάρις, πλοῦτος τῆς χάριτος.
[h] ἐκλέγεσθαι.
[i] ἀγάπη.

a la vista es la diferencia y distancia infinita entre la criatura y el Creador. La creaturalidad del hombre, en sí misma examinada, no nos permite poner como límite máximo de sus posibilidades o exigencias connaturales más que una perfección creatural, indefinidamente mayor y mayor, pero sin llegar jamás a alcanzar la participación de una perfección estrictamente divina. El hombre es una cantidad finita, aunque capaz de perfeccionamiento indefinido: una asíntota que nunca por sí misma puede encontrar el infinito, aunque parezca aproximarse a él. Habría que rebajar el concepto de Dios hasta el nivel de lo limitado y creatural para imaginar a priori la posibilidad de que un hombre sea Dios. Y esto, sin embargo, es lo que se verifica por la encarnación del Hijo de Dios.

La unión de la infinidad de Dios con la finitud de la criatura en la unidad del Dios-hombre, Jesucristo, sobrepasa todas las fuerzas de la criatura y puede solamente ser efectuada por el mismo Dios. Signo de ello fue la maternidad virginal, milagrosa, de la Madre de Dios: «el Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso lo que nacerá de ti, será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35).

Con todo, lo que hace resaltar más la gratuidad del beneficio es la miseria y la indignidad de nuestro estado de pecado. Léase la descripción de esa situación repulsiva y desesperada en el comienzo de la epístola a los Romanos (Rom 1,18-3,20). Pablo divide allí la humanidad, desde el punto de vista religioso, en dos campos: los pueblos que no habían recibido la revelación sobrenatural, los gentiles, y el pueblo israelita, que la había recibido. El cuadro está recargado de tintas negras, y una pincelada roja, ancha y enérgica, lo cruza de parte a parte: «todos, judíos y griegos, están bajo el poder del pecado»; «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios», de su presencia benéfica (Rom 3,10.23).

Esto no significa que los hombres anteriores a su venida no hubiesen recibido ningunos auxilios para su salvación «en atención a Cristo redentor» o en virtud de sus méritos previstos (cf. LG 2). La consideración de Pablo es axiológica más que cronológica: ni el paganismo ni el AT eran en sí, en cuanto instituciones religiosas, la «economía de salvación» según el designio de Dios.

Por razón de esta situación general de pecado es por lo que tanto el Bautista como Jesucristo, lo mismo que harán más tarde los apóstoles, comienzan su predicación, a ejemplo de los profetas antiguos, por una exhortación apremiante a la

conversión (cf. Mt 3,2; 4,17; Mc 1,4.15; Lc 3,8; Act 2,38.40; 3,19.26; 17,30); porque aun los que se ufanan de ser «hijos de Abrahán», y, más todavía, los que se jactan de ser justos, todos son pecadores y necesitan el perdón.

Dice otra vez Pablo: «Dios encerró a todos los hombres en el pecado», tolerando que, por la malicia del hombre, el pecado se extendiese a todo el género humano: «por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado, la muerte», la separación de Dios, fuente de toda vida; «y así, la muerte —la pérdida de la vida en toda la amplitud de su sentido: muerte corporal y muerte espiritual y eterna—pasó a todos los hombres, una vez que todos pecaron» (Rom 5,12-19). De esta «tolerancia» de Dios, Pablo sólo sabe darnos una explicación: Dios quería «apiadarse de todos» universalmente. «¡Qué insondables son sus decretos y cuán incomprensibles sus caminos!» (Rom 11,32-33). En un mundo envuelto en tinieblas Dios hace que brille la luz, y a un mundo sumergido en el pecado Dios envía a su Hijo como «cordero que quita el pecado del mundo» (cf. Jn 1,9.29; 8,12.31-36; 12,33-36.46); a los que servíamos al pecado y cobrábamos en sueldo la muerte corporal y eterna, «Dios nos ha dado gratuitamente el don de la vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 6,23).

La Sagrada Escritura, pues, afirma explícitamente la gratuidad absoluta de la iniciativa divina y, aunque no eche mano de tecnicismos filosóficos, insinúa implícitamente la incapacidad radical del hombre para redimirse: la salvación sólo podía venir de Dios.

Los Santos Padres recogieron y prolongaron estas ideas explicando con diferentes razonamientos y símiles la imposibilidad de una autorredención del hombre. El pecado, dicen, fue la destrucción de la imagen y semejanza de Dios esculpida por el mismo Dios en el hombre; el pecado era la esclavitud bajo Satanás, tirano más poderoso que el hombre; el pecado fue la pérdida de la amistad con Dios, a la que él generosamente nos había invitado. ¿Cómo podría el hombre restaurar aquella imagen, sacudir aquella tiranía, reanudar aquella amistad? [1]

Siglos más adelante, Anselmo de Canterbury trató de explicar esta imposibilidad de autorredención partiendo del concepto de pecado como ofensa de Dios, en cierto sentido, infinita, reparable únicamente mediante una satisfacción infinita, cual el hombre, por sus solas fuerzas, es totalmente incapaz de ofrecer [2].

[1] P.ej., IRENEO, *Adversus haereses* 5,14,1: PG 7,1161; SAN AGUSTÍN, *Sermones* 171,1; 174,7; 192,1: PL 38,915,944.1012.

[2] Cf. libro primero, tercera fase 1 A (p.134ss).

Podrá discutirse la exactitud de estas comparaciones y el rigor de estos raciocinios; se traslucen en ellos categorías mentales de una época determinada, tal vez no válidas en otra. Pero en esas comparaciones y raciocinios, insuficientes y balbuceantes, puja por expresarse una convicción inconcusa: la autorredención del hombre es absolutamente imposible; la salvación que Dios nos otorga por medio de Jesucristo es de todo punto inmerecida y completamente gratuita.

El problema del mal ha acuciado siempre a las filosofías y a las religiones: todas se han esforzado y esfuerzan por buscarle solución, si no suprimiéndolo, porque esto parece imposible, al menos liberando al hombre mediante una redención ofrecida bajo diversos rótulos y con variadísimas recetas. No vamos a alargarnos en la enumeración de todos esos sistemas soteriológicos fuera del cristianismo.

Los elementos distintivos del concepto cristiano de redención pueden reducirse a siete:

1.º El mal fundamental consiste en la rotura de la relación amistosa del hombre con Dios: en el pecado, del que supuran todos los otros males que nos afligen (cf. GS 13). No es la esencia del hombre la fuente de nuestra desgracia, sino su existencia distanciada, por opción libre del hombre, de la Luz y la Vida, que es Dios. El mal radical es de orden religioso moral.

2.º Para liberarnos del mal de la separación de Dios, que nos acosa en esta vida y nos amenaza para la eternidad, la redención deberá ser intra-mundana e intra-histórica, con expansión supra-mundana y ultra-histórica: redención escatológica, iniciada en nuestra historia, con esa tensión característica de inmanencia y trascendencia enraizada en la naturaleza del hombre.

3.º Por ser liberación del hombre, la redención no puede tender a destruirlo, sino a renovarlo en su totalidad humana: será, en la tensión de inmanencia y trascendencia, una «nueva creación» del hombre.

4.º Por ser el mal un fenómeno social arraigado en nuestra historia común, la redención habrá de poseer una eficacia universal, social e históricamente: redención para todas las razas y clases de la humanidad, y para todas las edades del mundo.

5.º La restauración de la relación amistosa con Dios, condición indispensable de nuestra liberación, al igual que nuestra nueva creación, son tareas superiores a las fuerzas del hombre: no hay autorredención posible. Sólo queda el camino de la hetero-soteriología.

6.º La redención hetero-soteriológica se realiza, no por mera enseñanza ni por sola revelación, sino por la acción de Dios.

7.º Dios obra nuestra redención en persona: por encarnación del Dios-Hijo, Mediador.

El AT preparaba esta doctrina; pero su último punto apenas pudo vislumbrarse hasta «la revelación del misterio escondido por tiempos incontables, y manifestado ahora... y dado a conocer a todas las naciones» (Rom 16,25-26).

C. *Iniciativa de amor.*—Entre los conatos para explicar la gratuidad de la iniciativa divina, la consideración más fácil de entender será quizás la de la relación interpersonal del hombre con Dios. La gracia santificante es precisamente una relación personal—filiación—respecto de Dios como Padre; y el pecado es, por oposición, la ruptura de nuestra relación personal con Dios. Una relación interpersonal es necesariamente bilateral; además, justamente por ser personal, es radicalmente libre, como lo es, por ejemplo, la relación interpersonal de amistad, que no puede forzarse ni imponerse; aquí, por añadidura, es puramente gratuita, por ser la relación personal de Dios con su criatura.

Nuestra relación personal de criaturas con Dios tripersonal sólo puede entenderse como la respuesta a una llamada gratuita de Dios, cuya es la iniciativa de este diálogo interpersonal: Dios, como tripersonal, quiere comunicarse al hombre.

El deseo de comunicarse personalmente a otro solamente puede nacer del amor. Si Dios ofrece al hombre su amistad una y otra vez mediante el envío de su Hijo, el motivo último de esta iniciativa del Padre—en el sentido en que puede hablarse de motivaciones en la voluntad divina—es su amor a los hombres: «tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3,16). Este amor de Dios a los hombres no tiene ni puede tener más explicación, como, en último término, no puede tenerla ningún amor que sea verdadera y puramente amor; pero con la circunstancia, en nuestro caso, de que en nosotros, a causa de nuestra mezquindad creatural y de nuestro pecado, no había ninguna amabilidad capaz de atraer el corazón de Dios. No es un amor interesado que busque su propio provecho, porque en Dios esto sería absurdo, y la criatura nada puede aportar a Dios. Tampoco es un amor de gratitud en correspondencia al amor recibido; porque, lejos de amar a Dios, el hombre le había ofendido por el pecado: «El fue quien se anticipó a amarnos» y nos amó cuando todavía nosotros no pensábamos en amarle (1 Jn 4,9-10). En su amor crea de la nada y arranca del pecado al hombre para hacerlo capaz de ser amado.

Extasiado ante este amor inefable de Dios, Pablo prorrumpe en alabanzas de su «inmensa caridad», de los «extraordinarios tesoros de su gracia y bondad», de la «demostración de amor de Dios hacia nosotros, patentizado en el hecho de que (envía a) su Hijo (para que) muera por nosotros cuando todavía éramos pecadores» y no le amábamos; en fin, Pablo se atreve a escribir la frase: «Dios (Padre) no escatimó a su Hijo único, sino que lo entregó (a la muerte) por nosotros» (Ef 2, 4.7; Rom 5,8; 8,32).

La realidad ha superado infinitamente a la parábola. En la del hijo pródigo, Jesucristo describe la misericordia de Dios con el pecador arrepentido. En la realidad, en cambio, el hijo mayor es el Hijo verdadero y único de Dios, que, por deseo de su Padre, viene al mundo en busca del pecador y toma sobre sí los sufrimientos y la amargura de la muerte, para que el hijo adoptivo que se había escapado vuelva a la casa del Padre y sea recibido como hijo.

En conclusión: es un acto soberanamente libre y gratuito de parte de Dios el brindar al hombre con su amistad; porque el hombre no puede alegar ningún derecho a ella; mucho menos aún después de haberla rechazado con opción deliberada y libre, con su pecado. Y por eso más generoso y gratuito es el ofrecimiento que hace Dios de su amistad al hombre ingrato y pecador: si el hombre no puede jugar con la amistad de otro hombre, menos todavía con la de Dios. Pero infinitamente más gratuito y generoso fue el amor de Dios hacia el hombre, al enviar a su Hijo único al mundo y entregarlo a la muerte para acoger de nuevo como hijo al hombre pecador. En verdad, «Dios no escatimó a su Hijo», sino que por amor al mundo lo envió al mundo para salvar al mundo (Rom 8,32; Jn 3,16-17).

2. *El envío del Hijo*

Expliquemos ahora el significado de la acción de «enviar» cuando se trata de la misión de una persona divina.

Pongamos por delante unas breves notas lexicográficas. Para hablar de la misión del Hijo por su Padre, se emplean en el NT dos verbos griegos [1]. El primero es muy frecuente y viene a ser el término técnico para significar una misión de sentido religioso, como el envío de ángeles o profetas (v.gr., Mt 13,41; 24,31; 23,34), y en particular el de los «apóstoles», cuyo título se deriva de este verbo (v.gr., Mt 10, 5.16; Mc 3,14; Lc 6,13). En los evangelios sinópticos se

[1] ἀποστέλλειν, ἐξαποστέλλειν: πέμπειν.

aplica muchas veces a Jesucristo (v.gr., Mc 9,37; Mt 10,40; 15,24; Lc 4,18.43; 9,40; 10,16); el cuarto evangelio lo reserva casi exclusivamente para enunciar la misión del Hijo (v.gr., Jn 3,17.34; 5.36.38; 10,36; 11,42; 17.3.8.18.21.23; 20,21), incluso parece sugerir como título propio de Jesucristo el de «Enviado» (Jn 9,7).

Con todo, refiriéndose a la misión del Hijo, Juan prefiere y casi monopoliza el segundo verbo (fuera de Jn, sólo se aplica a Jesucristo en Rom 8,3; cf. Lc 20,13), que, para él, tiene siempre una connotación religiosa: misión del Bautista (Jn 1,33), de los apóstoles (Jn 13,16.20; 20,21), del Espíritu Santo (Jn 14,26; 15,26; 16,7); en los demás casos, que ascienden a veinticuatro, se habla de Jesucristo. Y aquí también insinúa Juan que Jesús es «el Enviado» por antonomasia, como el Padre es por antonomasia «el Enviador» (Jn 7,28; 8,26). La equivalencia de ambos verbos se demuestra por su intercambio (v.gr., Jn 7,28.29; cf. 20,21).

A. *Concepto de misión.*—«Envío» o «misión» de una persona divina implica su origen intratrinitario de otra persona divina y su nueva relación con un término externo al mismo Dios, o sea, con una criatura. Así se dice correctamente que el Hijo es «enviado» por Dios-Padre, porque nace eternamente del Padre en el seno de la divinidad y adquiere por la encarnación una relación nueva y personal con el hombre.

En efecto, toda misión incluye, además de la persona que envía y del mensajero o legado, un destinatario que se supone hallarse a distancia, de modo que es menester «enviar» a alguien que le transmita el mensaje. El mensajero, para desempeñar su cometido, tendrá por fuerza que «salir» en busca del destinatario.

Inmediatamente vienen a la memoria los textos del cuarto evangelio en que Jesucristo habla de su «salida de junto al Padre» (Jn 8,42; 16,27-28; 17,8; 13,3). Por supuesto, no hay que entenderla en un sentido cuantitativo-local, sino cualitativo-existencial: «salir de junto al Padre» significa comenzar un modo de existir distinto del modo de existir «en el seno del Padre» (cf. Jn 1,3.18). Este modo nuevo de existir podemos, sí, concebirlo como un alejamiento o distanciación de junto al Padre; porque es un modo de existencia, no sólo distinto, sino también inferior, desprovisto de aquella «gloria» connatural al modo de existencia junto al Padre «antes de que el mundo fuese» (cf. Jn 17,5). Pero en seguida tenemos que corregir ese concepto.

El misterio de la Encarnación consiste en la paradoja de que el Hijo «sale de junto al Padre» para venir a este mundo, y,

sin embargo, permanece siempre «en el seno del Padre». No puede negarse aquel alejamiento—sin olvidar que esta expresión es metafórica—, pero tampoco puede acentuarse excesivamente con detrimento de esta permanencia; porque, si es verdad que el Hijo se hizo hombre, también es verdad que nunca dejó de ser Dios-Hijo.

Y es que ésta es una misión única en el género de misión: es la misión por excelencia, en la que «el Enviador» por antonomasia envía al «Enviado» por antonomasia (cf. Jn 7,28; 8,26; 9,7); por eso, no impone una separación, aunque sólo sea transitoria, sino que, por el contrario, requiere la unión jamás interrumpida entre el Enviador y el Enviado.

Ante todo, no es el envío de una persona extraña, como cuando un señor envía a un criado, un rey a un embajador, Dios a un ángel, Jesucristo a sus apóstoles; sino que es la misión del Hijo-Dios por su Padre-Dios. Es, pues, una misión ejecutada en el tiempo, pero cuya raíz trasciende todo tiempo: es la transposición en el tiempo de una emisión o emanación eterna, que en lenguaje teológico se llama «procesión» intra-trinitaria. En ella, el Hijo «nace», y así «sale» eternamente del Padre, pero de manera que necesariamente «permanece» en el Padre (cf. Jn 1, 1-2). Esta natividad, emisión o salida eterna del Hijo en el seno de la Trinidad es la que ahora, en la encarnación, se traslada a la misión o salida temporal; pero la misión temporal conserva radicalmente el mismo carácter de la natividad o salida eterna.

Por eso el Hijo, al hacerse hombre, «sale» del Padre y, al mismo tiempo, «permanece» en el Padre: su «misión» es un continuo «salir», que es simultáneamente un ininterrumpido «estar al lado». Decía Jesucristo: «no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16,32); «el Padre está en mí, y yo estoy en el Padre» (Jn 10,38; 17,21). La consecuencia es que el Padre se manifiesta en Jesucristo: «el Padre, que permanece en mí, es quien hace las obras» (Jn 14,10-11); hasta el punto de que «quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9), y el Padre es glorificado en Jesucristo (Jn 13,31; 14,13; 17,1.4). Y por eso, finalmente, Jesucristo vive de la vida del Padre, y así puede dar la vida a los que creen en él (Jn 5,26; 6,57, etc.).

La explicación que acabamos de dar se refiere al aspecto ontológico de la misión del Hijo; sobre el aspecto psicológico de esta «salida» en la conciencia humana de Jesús se hablará en su lugar.

El Padre, pues, envía a su Hijo con la misión perfecta: hace que su Hijo salga de su lado, pero de forma que permanezca

siempre junto a él. Traducción, por así decir, de esta salida-permanencia en la misión temporal del Hijo es la paternidad del Padre respecto del Hijo, no sólo en su divinidad, sino también en su humanidad: «Dios, Padre del Señor nuestro Jesucristo» (Rom 15,6; 2 Cor 1,3). El Padre se reserva toda la paternidad sobre su Hijo hecho hombre: no admite otra paternidad junto a la suya respecto de su Hijo único, aun en su existencia humana.

B. *El signo de la misión por el Padre.*—Su paternidad, única y exclusiva, sobre Jesucristo quiso el Padre manifestarla en la misma venida del Hijo al mundo con un signo o símbolo: Jesucristo no tendrá padre según la carne. «Dijo el ángel a María: ... el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; y por eso el niño que de ti nacerá, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35). Claro está que la paternidad de Dios sobre Jesucristo en cuanto hombre no hay que entenderla en un nivel humano, como si suplantase a una paternidad de orden fisiológico y se enfrentase con una maternidad equiparada en el plano biológico: semejante idea sólo tiene cabida en las mitologías paganas y es incompatible con la espiritualidad de Dios. Como Padre, Dios es dador de vida; pero lo es de una manera trascendente y superior a la de toda paternidad humana, con la misma trascendencia con que Dios sobrepasa a la criatura. Y Dios-Padre, dador de vida, se muestra aquí como verdaderamente «Padre», dando a su Hijo, no sólo la vida divina y eterna en el seno de la divinidad, sino también la vida temporal y humana, pero de un modo totalmente singular y único, esencialmente «de arriba» (cf. Jn 3,31; 8,23). La paternidad de Dios respecto de Jesucristo en cuanto hombre no es más que la actuación de una paternidad absoluta y plena.

La entrada del Hijo de Dios en la historia, mediante su nacimiento en la naturaleza humana, se realiza a base de la única y perfecta paternidad de Dios-Padre. Porque el que ahora nace como hombre, no es un hombre como cualquier otro, ni siquiera como el que salió de las manos de Dios en la primera creación; sino que aquí nace «como hombre» el Hijo mismo de Dios. Estamos ante una nueva manera de dar vida: una «nueva creación»; y en toda creación, la iniciativa y la eficiencia principal pertenece únicamente al dador de toda vida: a Dios-Padre. El símbolo o signo de esta paternidad trascendente de Dios-Padre en esta nueva creación respecto del Hijo en su nueva natividad fue la maternidad virginal de María: «la concepción que en ella se ha verificado es obra del Espíritu Santo» (Mt 1,20).

Mirándolo también de parte del Hijo que aquí nace, habrá que decir que el modo de su nacimiento no puede ser idéntico

al de los demás hombres; porque aquí no es un hombre cualquiera que comienza a existir, sino el Hijo de Dios, que «desde el principio existía» (Jn 1,1) y que, sin perder su existencia divina y eterna, toma una existencia humana y temporal. Este tomar un modo nuevo de existencia o, si se permite una metáfora, este tránsito de la existencia eterna divina a la temporal humana, sin pérdida de la existencia originaria, es algo que transciende toda actividad humana: el hombre no puede dar a Dios un modo de existir humano.

Esta consideración movía a los Santos Padres a afirmar que la maternidad virginal era la única forma posible de nacer como hombre el Hijo de Dios. No pretendían, claro está, demostrar a priori que así tenía que ser, sino que se esforzaban por explicar teológicamente un hecho conocido por la revelación y aceptado por la fe [3].

Nos atreveríamos a proponer también que así había de ser, porque el Hijo-Dios, al hacerse hombre, no podía adquirir una relación fisio-psicológica con ningún hombre-padre, sino estar totalmente exento de semejante enlace, por *razón de su relación filial con Dios-Padre.*

C. *El porqué del consentimiento humano.*—Dios-Padre se reserva toda la paternidad sobre su Hijo hecho hombre. Sin embargo, la actividad humana es llamada a cooperar en la acción divina; porque, en su admirable condescendencia, Dios no quiere imponer a la fuerza su paternidad, sino que, para ejercitarla, pide el consentimiento de los hombres. María, la Madre de Jesús, dio su asentimiento para ser madre del «Hijo de Dios» (Lc 1,35.38); y también lo da José; aunque no participe biológicamente en el nacimiento de este Niño engendrado por obra del Espíritu Santo, y ni siquiera se le haya anunciado previamente su concepción, se le invita a aceptar la paternidad legal, con implicaciones religiosas muy profundas, del Hijo de su esposa: como descendiente de David, reconociendo a Jesús como hijo suyo, lo constituye heredero legítimo del «trono de David» y de las promesas mesiánicas (Mt 1,18-25; 2,1-6; Lc 1,27.32-33).

Si el Padre se reserva la paternidad sobre Jesucristo y, con todo, pide el consentimiento de los hombres, es porque su paternidad respecto de Jesús interesa a todo el género humano. La razón es que la entrada del Hijo de Dios en la sociedad y en la historia humana tiene un sentido muy definido: Dios-Padre

[3] Cf., v.gr., TERTULIANO, *De carne Christi* 17: PL 2,782; AMBROSIO, *De incarnationis dominicae sacramento* 6,54: PL 16,832.

quiere ser el único «Padre del Señor nuestro Jesucristo» y nos pide la aceptación de su paternidad sobre Jesús, porque por su medio quiere ser «Padre nuestro»: «Dios envió a su Hijo... para darnos la adopción de hijos» (Gál 4,4-5).

En el AT Dios se había dignado llamarse «Padre» del pueblo escogido: «mi hijo primogénito es Israel»; «yo soy padre para Israel» (Ex 4,22; Dt 14,1; 32,6; Jer 31,9; Os 11,1); a lo cual el pueblo responde: «tú eres nuestro Padre; Abrahán no se cuida de nosotros y Jacob nos ha echado en olvido; pero tú, Yahvé, tú eres nuestro Padre y nuestro Redentor; y éste es y ha sido siempre tu nombre» (Is 63,16). También se llama a Dios «Padre» de los jueces del pueblo (Sal 82,6) y, más particularmente, del rey teocrático (2 Sam 7,14; 1 Par 28,6; Sal 89,27; y en el salmo mesiánico 2,7). Pero la paternidad divina no se había manifestado en toda su profundidad hasta que el Padre envió a su Hijo unigénito y así vino a ser «Padre de Jesucristo». Porque su paternidad divina implica, no sólo el otorgarnos beneficios y darnos la vida en un plano creatural y humano, ni siquiera en el elevado a la altura de «alianza» con Dios, sino darnos su propia vida, haciéndonos partícipes, en una forma misteriosa, pero real, de su vida divina (cf. 2 Pe 1,4). Esta vida suya divina es la que el Padre quiere comunicarnos mediante el envío de su Hijo unigénito.

D. *La paternidad de Dios-Padre.*—Por aquí podemos rastrear en algún modo con qué verdad y en qué sentido tan profundo Dios-Padre es y se llama «Padre». Es Padre porque tiene un Hijo que, en consustancialidad de naturaleza, vive de la vida recibida eternamente de él; y es Padre porque, sin menoscabo de su transcendencia como Dios, extiende su paternidad a aquella humanidad individual en la que el Hijo comienza a existir con existencia humana, viniendo a ser «Padre de Jesucristo»; y es, finalmente, Padre con tal infinidad, que, sin detrimento de su paternidad respecto del Hijo unigénito hecho hombre, puede todavía extenderla a otros hijos adoptivos que, no por consustancialidad, sino por participación, vivan de su vida divina, de modo que él sea «Padre nuestro».

Este es el gran misterio que Jesucristo resucitado reveló a sus discípulos y el gran don que legó a los que creen en él: «vuelvo a mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). Con estas palabras establece no una diferenciación, sino una asimilación, como si dijera: «el que hasta ahora era solamente Padre mío, en adelante es también vuestro Padre».

La paternidad del Padre puede, sin perjuicio para el Unigénito, abrazar en un único abrazo a otros hijos adoptivos en

el Hijo único; y la filiación del Hijo único puede, sin disminución de ningún género, comunicarse a otros «hijos en el Hijo». No es aumento ni multiplicación de paternidad en Dios-Padre el hacernos hijos suyos, ni es merma en la filiación del Hijo único el ser nosotros admitidos a la adopción de hijos. Todo lo contrario: la paternidad única del Padre extendida hasta nosotros, y la filiación única del Hijo comunicada con nosotros, son prueba del alcance inconmensurable de aquella paternidad y de aquella filiación. «No hay más que uno a quien debáis llamar padre: vuestro Padre, el del cielo» (Mt 23,9); lo mismo que uno solo merece por derecho propio el nombre de hijo: «el Cristo, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,16).

Lo que más de relieve pone la trascendencia e infinidad de la paternidad divina, repitámoslo, es que ni el pecado mismo de los hombres ha sido capaz de ponerle coto; porque Dios puede y quiere ser Padre del hijo pródigo. «Dios (Padre) da prueba de su amor (de Padre) a nosotros en que, cuando aún éramos pecadores, (envió a su Hijo) Cristo (que) murió por nosotros» (Rom 5,8). Y podríamos parafrasear las palabras de Pablo en su himno de la esperanza cristiana, que es un himno a la caridad del Padre, diciendo: ni la vida ni la muerte, ni ángeles ni principados, ni el presente ni el porvenir, ni cualquier otra criatura podrá impedir que Dios sea «Padre nuestro»; pero Padre nuestro «en Jesucristo» (cf. Rom 8,38-39; Ef 1,4). Por eso, habiendo recibido por mediación del Hijo el Espíritu de filiación, podemos dirigirnos al Padre como hijos en el Hijo, y llamarle confiada y filialmente con la misma palabra con que le llamaba su Hijo Jesucristo: «¡Abbá! ¡Padre!» (cf. Gál 4,6; Rom 8,15).

3. La plenitud de los tiempos

Al enviar el Padre a su Hijo para hacernos hijos suyos, el Padre ha llevado la historia de la salvación a su momento decisivo, nuevo e insuperable: «la plenitud de los tiempos» (Gál 4,4).

Muchos «enviados» habían precedido; el último de ellos fue aquel «hombre enviado por Dios, llamado Juan» (Jn 1,6). Pero todos ellos no eran más que siervos. Ahora el Señor de la viña envía al último que le quedaba por enviar: «todavía tenía uno: era su hijo querido (único); y así envió el último a éste» (Mc 12,1-8). Dios ha hecho de su parte todo lo que puede; se ha llegado a la última etapa de su acción salvífica en el mundo; si, por imposible, Dios fracasase en esta misión

de su Hijo, la historia de la salvación hubiera terminado en una completa catástrofe. El envío del Hijo es en la historia de la salvación el paso decisivo.

La acción salvífica, de parte de Dios-Padre, se consumará en la resurrección de Jesús y en la venida del Espíritu Santo, como en su lugar se expondrá; porque, por realizarse dentro de la historia humana, necesita un desarrollo sucesivo en toda la vida de Jesús hasta su glorificación, y después en la historia de la Iglesia hasta la parusía. Pero la encarnación es el paso decisivo, que inaugura la fase definitiva: Dios no puede ya volverse atrás, y no puede hacer más.

Esta es una idea básica en el NT. Juan, apenas enunciada la encarnación del Verbo, escribe aquella frase lapidaria: «la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad se realizaron por Jesucristo» (Jn 1,17). Con el advenimiento de Jesucristo se ha inaugurado la efusión final de los beneficios misericordiosos de Dios («hesed»), en conformidad con las promesas divinas («'emet»). Más tarde, en su vida pública, dirá el mismo Jesucristo: «la ley y los profetas, hasta Juan (Bautista); desde entonces se proclama el evangelio del reino de Dios» (Lc 16,16). Y es que desde el momento en que Jesucristo está presente en medio de nosotros, está entre nosotros el reino de Dios (cf. Mt 4, 17; 10,7; 12,28, etc.). También Marcos, que no menciona el nacimiento de Jesús, lo presenta desde el principio pregonando el cumplimiento o la plenitud de los tiempos: «se ha colmado ya el tiempo [k] y ha llegado el reino de Dios» (Mc 1,15).

A. *Plenitud como coronamiento.*—Este momento es el coronamiento de una larga historia y colma la medida de los tiempos precedentes. Tiempos aquellos que no habían sido del todo vacíos: tiempos de «la ley y los profetas», de preparación, predicción y promesa; pero, precisamente por serlo, fueron tiempos que esperaban y reclamaban su realización, su verificación y su cumplimiento.

Pablo compara «la ley» mosaica—y en ella se compendia toda la «economía» del AT—al tutor puesto al cuidado del heredero hasta que éste llegue a su mayor edad; y a la mayor edad ha llegado el mundo por la venida del Hijo de Dios al mundo (Gál 3,23-26). En otra forma enuncian el mismo pensamiento los sinópticos. Mateo señala el cumplimiento de las profecías y figuras ya desde el nacimiento de Jesús: él es el heredero de las promesas hechas a Abrahán y David, y él es la realización de lo que prefiguraban, en cuanto «tipos» del futuro, los perso-

[k] πεπλήρωται ὁ καιρός.

najes y los sucesos del pueblo israelita (cf. 1 Cor 10,6; Heb 10,1); porque Jesús es el verdadero Israel y el verdadero Moisés (Mt c.1-2). Lucas entrelaza en su evangelio de la infancia aquellos himnos espléndidos en que se canta la realización incipiente de las promesas juradas a Abrahán y a los patriarcas (Lc 1,46-55.67-79; 2,29-32). Marcos, en la parábola de los viñadores rebeldes antes citada, nos presenta toda la historia del pueblo elegido como una serie de intervenciones salvíficas, pero inconclusas, de Dios, que culminan en el envío del Hijo único (Mc 12,1-8).

La historia de Israel, con todas sus vicisitudes, con las instituciones que gobiernan su vida, su culto y sus fiestas, con sus personajes más destacados, reyes, sacerdotes y profetas, y, en fin, con toda la revelación que se le había venido comunicando paulatina y progresivamente a través de los siglos (cf. Heb 1,1), en una palabra: todo aquel conjunto de eventos y personajes, de leyes y ritos y revelación, se encaminaba hacia la plenitud que en Jesucristo había de alcanzar. Hay, pues, en todo el AT una «preparación evangélica» o «crística» positiva, cuya iniciativa y dirección viene del mismo Dios.

¿Será posible descubrir también entre los pueblos no-israelitas una preparación equivalente? Dios «nunca ha dejado de darse a conocer mediante los beneficios que otorga a los hombres, dispensándoles las lluvias de los cielos y la fertilidad de las estaciones», «de manera que los hombres busquen a Dios y puedan, en la medida de sus fuerzas y como a tientas, encontrarle, ya que no está lejos de cada uno de nosotros» (Act 14, 17; 17,27); «porque Dios ha manifestado a los hombres... y, a través de sus obras, deja entrever a nuestra inteligencia su poder eterno y su divinidad» (Rom 1,19-20). Así habla y escribe Pablo acerca de los pueblos que no habían recibido la ley o revelación sobrenatural. Siguiendo a Pablo, no tuvieron escrúpulo los Santos Padres en hablar de una «iluminación» con que el Logos, la Luz eterna, había ilustrado las mentes de algunos poetas y filósofos gentiles; ni titubearon en señalar en ciertas ideas religiosas paganas unos atisbos del «alma connaturalmente cristiana», una preparación evangélica y crística dirigida por la divina providencia.

Sin embargo, el camino de la humanidad hasta llegar a Jesucristo había sido muy tortuoso: no de parte de Dios, sino de los hombres. No hay para qué enumerar las infidelidades del pueblo israelita, ni las aberraciones intelectuales y morales de los pueblos gentiles; lo hizo Pablo largamente en la epístola a los Romanos (Rom 1,18-3,20). Y, a pesar de ello, ahí mismo ve él

una preparación de Cristo, por antítesis: la miseria del hombre aguzaba la conciencia del fracaso y del pecado, y hacía suspirar por una salvación venida de lo alto. Dios mismo, dice Pablo, toleraba que el hombre se hundiese en su infortunio, para mostrar más sublime y prodigiosamente su misericordia: «Dios encerró a todos en la desobediencia, para apiadarse de todos» (Rom 11,32; Gál 3,22).

Todos los caminos llevaban a Jesucristo: el camino derecho preparado por Dios, y las sendas descarriadas de los pecados de los hombres. Cuando por su ignorancia y malicia parecían haberse hundido sin esperanza en el fracaso, la misericordia de Dios quiso hacer resplandecer la luz sobre los que yacían en las sombras de la muerte, abriendo ante sus ojos los senderos de la salvación y la paz (cf. 2 Cor 4,6; Lc 1,78-79; 2,14).

B. *Plenitud como novedad y principio.*—El momento decisivo, de que venimos hablando, cierra las épocas anteriores de la historia de la salvación; pero no como una cifra más añadida a una serie para terminarla arbitrariamente, sino como el signo de infinito, que clausura todas las series imaginables superándolas y haciendo imposible una nueva adición.

Ante todo, tenemos aquí un principio absoluto de algo esencialmente nuevo. Sería interminable la lista de pasajes del NT —para prescindir aquí de las profecías del AT—que, al enunciar este «principio del Evangelio», producen la impresión de una ruptura de continuidad con el pasado y de una especie de salto sobre un abismo. Citemos solamente algunos.

En la epístola a los Hebreos se contrasta la revelación comunicada en los tiempos precedentes multiforme y fragmentariamente por medio de los profetas, con la palabra pronunciada en el Hijo, imagen viva de Dios y expresión perfecta de su ser, porque es «la Palabra» o «el Logos» de Dios (Heb 1,1-4; cf. Jn 1,1). Pablo no deja escapar ocasión de exaltar la obra de Jesucristo como algo totalmente nuevo y superior a la del AT: no sólo compara, como hemos visto, la época del AT a la de la infancia, en contraposición con la edad madura del cristianismo, sino que, además, presenta la acción de Cristo como la completa anulación de la ley, no obstante que ésta había sido una preparación del Evangelio (v.gr., Gál 3,10-14.23-27; 4,1-7, etc.). Hemos también oído a Juan poner por encima de la ley dada por Moisés la gracia y la verdad, que por primera vez se hacen realidad en Jesucristo (Jn 1,17). De los evangelios sinópticos baste citar otra vez la parábola de los viñadores rebeldes, donde del envío de siervos se pasa al envío final del hijo único (Mc 12,1-8 par.).

La ruptura con el pasado, sin suprimir cierta continuidad, se refleja en la genealogía de Jesucristo según Mateo: la cadena de generaciones sucesivas se rompe en el último eslabón con una discontinuidad factual, que deja su huella en la discontinuidad de la construcción sintáctica de la frase: «Abrahán engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob, Jacob engendró a Judá», y así en adelante, hasta llegar a otro Jacob, que «engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, a quien se llama Cristo» (Mt 1,2-16).

La razón fundamental de esta ruptura en la continuidad habrá que encontrarla en que hasta entonces la historia la hacían los hombres, aunque Dios les ayudase «desde fuera», como quien dice, sin entrar él mismo en la historia; mientras que desde ahora Dios interviene directa y personalmente «dentro de la historia», porque se inserta personalmente en ella al hacerse hombre el Hijo de Dios. Con otras palabras: hasta aquel momento era una historia «dirigida» por Dios, pero desde ahora es una historia «vivida» personalmente por el Hijo de Dios. En la historia humana y en la historia de la salvación se ha introducido un elemento absolutamente nuevo, «desde arriba», que los hombres nunca hubieran podido aportar a la historia y al que el mismo Dios no puede añadir nada mejor. Porque aquí no es un hombre más que nace, ni siquiera un genio o un héroe, un profeta o un santo; sino que nace Dios: la eternidad ha penetrado en la historia. Genios y héroes pasaron y pasarán por la historia, y pasaron y pasarán a la historia; pero «Jesucristo ayer y hoy y por siempre» (Heb 13,8).

C. *Plenitud como realidad escatológica.*—La novedad introducida por este momento decisivo de la historia nos hace pensar que «la plenitud de los tiempos» (Ef 1,10) o «del tiempo» (Gál 4,4), no sólo colma y cierra el pasado, sino que, sobre todo, mira a «las cosas por venir» y abre «la época futura». Han comenzado ya «los últimos tiempos», «los últimos días», «la última hora» dentro de la historia: la edad escatológica (cf. Act 2,17; Heb 2,5; 6,5; 1 Pe 1,20; 1 Jn 2,18, etc.). No se puede esperar una época posterior, específicamente distinta de la que ahora comienza; porque no puede haber un evento salvífico específicamente distinto y cualitativamente superior al de la encarnación del Hijo de Dios. El es «el último»[1] enviado por el Señor de la viña (Mc 12,6), y no tendría sentido una segunda encarnación del único Hijo en este mundo. La encar-

[1] ἔσχατον.

nación es un evento único en su género, irrepetible e insuperable, y, por esto mismo, escatológico.

No hay para qué repetir la advertencia de que entendemos el evento de la encarnación con todo el desarrollo que necesariamente lleva consigo, hasta la resurrección y la venida del Espíritu Santo. Por otra parte, lo que aquí decimos no impide una distinción entre «el medio» y «el fin» de la historia, entre «el tiempo de Jesús» y «el tiempo de la Iglesia» o del Espíritu Santo, consecuencia necesaria del tiempo de Jesús. En todo caso, el evento de la encarnación abre la época última o escatológica.

El NT está lleno del pensamiento escatológico de la venida de Jesucristo al mundo. De ahí se derivan las exhortaciones insistentes y apremiantes a una pronta conversión: a una conversión definitiva y única, sin retractación; porque se ha llegado al «colmo de las oportunidades»[m] (Ef 1,10), y no hay otra «oportunidad», como tampoco puede haber otra «economía» de salvación: Jesucristo no puede nacer y ser crucificado otra vez (cf. Heb 6,4-8). La epístola a los Hebreos comenta patéticamente el versículo del salmo: «hoy, al oír su voz, no endurezcáis vuestros corazones» (Heb 3,7-4,11; Sal 94,8-11). Y en el cuarto evangelio se percibe, a lo largo de la narración, una tensión de «crisis»—momento decisivo de discriminación—entre la aceptación de Jesucristo que lleva a la vida, y la infidelidad que hace morir al incrédulo en su pecado (cf. Jn 3,17-19; 8,21.24; 9,39-40; 12,31-36).

* * *

Plenitud de los tiempos, principio del Evangelio, inauguración de la época escatológica, nueva o segunda creación, a la que sólo seguirá, más allá de la historia, la creación de los cielos nuevos y la tierra nueva (cf. Ap 21,1-5). Evidentemente, este momento nadie puede determinarlo fuera de Dios: él es el único señor de los tiempos y de la historia, y él se reserva el derecho a fijar la hora y el momento (cf. Dan 2,19-21; Act 1,7); él es el único que desde la eternidad ha decidido todo el plan de la salvación (cf. Ef 1,4-10). El creó el mundo «al principio» de los tiempos, creándolos junto con el mundo (Gén 1,1); y, al emprender ahora la nueva creación, más sublime que la primera, y al poner el principio definitivo, «el principio del Evangelio», solo él es quien elige la hora y el momento, creando la nueva realidad y con ella el último tiempo. Porque única-

[m] πλήρωμα τῶν καιρῶν.

mente el Padre, que engendra él solo eternamente a su Hijo en el seno de la divinidad, puede determinar el instante histórico de la nueva natividad de su Hijo, al darle un nuevo modo de existencia dentro de la historia humana.

Nadie pudo constreñir al Padre a que nos enviase a su Hijo unigénito, y nadie pudo forzarle a que le enviase en un momento determinado. Pudieron, sí, los profetas y los justos del AT suplicar al Señor que acelerase el envío del Salvador prometido; pero en sus oraciones resuena un eco de melancolía: «¿hasta cuándo, Señor, esconderás tu rostro?» (Sal 89,47). Era el adviento del pueblo de Israel y del mundo entero, anhelando por la venida del Redentor. Pero la hora y el momento de esta venida estaba en manos solamente de Dios. Y «cuando llegó la plenitud de los tiempos», que el Padre habría prefijado en su designio paternal (cf. Rom 5,6), «envió Dios (Padre) a su Hijo» (Gál 4,4).

CAPÍTULO 3

LA VENIDA DEL HIJO

1. *La actitud filial de Jesus.*
2. *La unicidad de la filiacion de Jesus.*
3. *La transcendencia divina de la filiación de Jesús* A. Titulos divinos. B. Asociación íntima al Dios único. C. Actitud debida ante Jesus. D. El apelativo· «Dios». E. Formulaciones peculiares joaneas.
4. *La filiación de Jesucristo y la nuestra* · A La filiación «natural» de Jesucristo. B. La filiación «fontal» de Jesucristo.
5. *Por que se encarna precisamente el Hijo* A. Razones de congruencia. B. La Santísima Trinidad y la «economía» de salvación. C. Horizonte de eternidad.

BIBLIOGRAFIA

J. HOWTON, *Son of God in the Fourth Gospel* NTSt 10 (1964) 227-237.

A. GEORGE, *Jésus Fils de Dieu dans l'Evangile selon St. Luc* RevBibl 72 (1965) 185-209.

GIUSEPPE RUGGIERI, *Il Figlio di Dio Davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom 1,3-4* (Ro, Università Gregoriana, 1968).

I. H. MARSHALL, *Son of God or Servant of Yahwe? A Reconsideration of Mark 1,11* NTSt 15 (1969) 326-336.

P. POKORNY, *Der Gottessohn. Literarische Ubersicht und Fragestellung* (Zu, Theologischer Verlag, 1971).

E. PINTO, *Jesus as the Son of God in the Gospels* BThB 4 (1974) 75-93.

HERBERT LEROY, *Jesus von Nazareth, Sohn Gottes. Zur Verkundigung des Apostels Paulus und der Evangelisten* ThQ 154 (1974) 232-249.

ANDRÉ FEUILLET, *Les Ego Eimi christologiques du quatrième Evangile* RechScR 54 (1966) 5-22.213-240.

P. S. HARNER, *The «I am» of the Fourth Gospel A Study of Johannine Usage and Thought* (Philadelphia, Fortress, 1974).

K. RAHNER, *Escritos de Teología* I p.93-166.

FRED B. CRADDOCK, *The Pre-existence of Christ in the New Testament* (Nashville, NY, Abington, 1968), trad. esp. *La preexistencia de Cristo en el Nuevo Testamento* (Bil, Mensajero, s/a.).

G. HAMERTON-KELLY, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament* (Lon, Cambridge University Press, 1973).

ROCH KEREZTY, *The Pre-existence and Oneness of Christ* AER (1973) 630-642.

W. BREUNING, *Aktive Proexistenz. Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst* TThZ 83 (1974) 193-213.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Un problema teológico fundamental la preexistencia de Cristo. Historia y hermenéutica*, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños* (Ma,Cristiandad, 1975) p.179-211.

MySal II-I p.415-432 «Esbozo sistemático de la Teología de la Trinidad» (K. Rahner).

«Sí, Señor, creo que tu eres el Cristo, el Hijo de Dios venido al mundo» (Jn 11,27).

«Dios (Padre) envió a su Hijo, nacido de mujer» (Gál 4,4). El enviado por el Padre, el que viene al mundo, se encarna y hace hombre es el Hijo de Dios. Este dogma central del cristianismo se enuncia concisamente en el símbolo apostólico «Creo en Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, que nació de María Virgen» (DS 10-30). Para explicarlo analizaremos en capítulos distintos los tres aspectos que la encarnación incluye: primero, la relación de Jesucristo con Dios-Padre, su filiación única y trascendental, su divinidad y consustancialidad con el Padre; segundo, su relación con nosotros, su semejanza y consustancialidad con los hombres; y tercero, la relación de lo divino y humano en el mismo Jesucristo, que en la terminología dogmática tradicional se expresa como «unión hipostática» o unidad de persona en dualidad de naturalezas; desde aquí se nos abrirán perspectivas para contemplar la relación de Dios con el mundo a través de Jesucristo.

Comenzamos, pues, por afirmar la divinidad de Jesucristo.

Seguimos así la línea histórico-dialéctica de la evolución del dogma cristológico. Es también la de la cristología descendente, la del «Verbum caro factum est». «desde el principio existía el Verbo» con un *ser* continuo y eterno, en el que incidió un *devenir*, un hacerse, delimitado y temporal[a] (Jn 1,1.14). En la exposición procuraremos combinarla con el modo de ver ascendente.

La afirmación de la divinidad de Jesucristo se ha considerado siempre como fundamental e indispensable en el cristianismo; porque de ella depende su valor, tanto como doctrina cuanto como camino de salvación. Si Jesucristo no fuese Dios, su enseñanza sería meramente una teoría religiosa inventada por un genio o una revelación, «una palabra» parcial y fragmentaria transmitida por un profeta (cf. Heb 1,1), pero no «la Palabra» de Dios, la revelación suprema, definitiva e insuperable. Y si Jesucristo no fuese Dios, su vida y muerte serían solamente el ejemplo heroico de un hombre que se sacrifica por un ideal, o la oblación sublime de un santo que se entrega a Dios en un éxtasis de caridad; pero no una vida y muerte

[a] ἦν ἐγένετο

redentora que transforma radicalmente la situación del género humano en su relación con Dios.

Advirtamos desde el comienzo que la divinidad de Jesucristo no suplanta ni sustituye a la divinidad de Dios-Padre; lo observaremos en la misma terminología neotestamentaria. Su divinidad es la del *Hijo* de Dios. Esto no quiere decir que sea de un nivel o cualidad inferior, porque sería absurdo imaginar una divinidad como parcelada. Es en todo igual a la del Padre, «consustancial», como declaró el primer concilio de Nicea; pero es la divinidad del «Unigénito, engendrado de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Dios verdadero del Dios verdadero» (DS 125). Así, pues, al afirmar la divinidad de Jesucristo se afirma su divinidad como «Hijo», o su «filiación divina» en sentido estricto y por origen, no por mera adopción, menos aún por pura metáfora.

A continuación examinaremos primero la enseñanza del NT sobre la filiación divina de Jesucristo. En el último párrafo añadiremos algunas lucubraciones teológicas sobre la venida del Hijo.

Que se nos perdone si, cuando aún estamos comentando el evangelio de la infancia, acudimos a pasajes de la predicación posterior. Hemos visto ya que la fe postpascual iluminó los principios mismos de la vida de Jesús, y hemos oído a Pablo hablar del envío del Hijo por su Padre (Gál 4,4). Nos permitimos explicar el contenido del evangelio de la infancia con datos de la vida pública y con enunciaciones de la fe postpascual de los apóstoles.

1. La actitud filial de Jesús

Si se quiere compendiar en una fórmula la actitud del Jesús histórico en toda su vida tal cual nos la pintan los evangelios, habrá que decir que es la de quien, en su conciencia más íntima, se siente «hijo de Dios». Señalemos cuatro rasgos fundamentales en que se manifiesta este sentimiento profundo de filiación respecto de Dios.

El primero es la confesión de que todo lo que tiene es recibido. Un hijo lo recibe todo de sus padres: la vida, los derechos y deberes que han de acompañarle en ella, la primera educación, la herencia. Pues bien, Jesucristo, en toda su existencia humana, muestra esta actitud receptiva. El Padre le ha dado todo lo que tiene (Jn 3,35; 13,3; 16,15); su doctrina es la que de su Padre ha aprendido (Jn 7,16; 8,26.40; 15,15; 17,8); sus milagros son los que su Padre le ha capacitado para hacer

(Jn 5,36; 17,4); y de su Padre ha recibido también el poder de juzgar y de dar vida (Jn 5,22.26-27; 17,2). Todo esto se lo da Dios, su Padre, precisamente porque es su Padre y le ama (Jn 3,35; 5,20). Jesús lo recibe todo con agradecimiento y busca en todas sus acciones únicamente la gloria del Padre, a la que subordina su propia gloria (Jn 7,18; 12,28; 13,31; 14,13; 17,1.4).

Se habrá podido observar que todos los textos citados se han tomado del cuarto evangelio; la razón es que Juan, el que más taxativamente afirma la divinidad de Jesucristo, es también quien más claramente presenta este rasgo filial de Jesús: su actitud de receptividad.

Esta receptividad lleva consigo el respeto hacia el Padre. Es el deber primario de los hijos, enunciado en el cuarto mandamiento del decálogo. Jesús muestra su respeto al elevar los ojos al cielo y al dar gracias al Padre cuando ora (Jn 11,41; 17,1). Es el respeto que nos inculca al hablarnos de nuestro Padre, «el que está en los cielos» (Mt 6,9, etc.). Y el mismo respeto manifiesta de una manera emocionante en la agonía: «¿qué diré? ¿(diré:) Padre, líbrame de esta hora?, pero precisamente he venido para esta hora; (diré, pues:) Padre, glorifica tu nombre» (Jn 12,27-28). «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mt 26, 29 par.). También aquí Juan, que tan enfáticamente acentúa la identidad de operación y naturaleza del Hijo con el Padre (Jn 5,19; 8,16; 10,30), es quien pone en labios de Jesucristo una frase llamativa: «el Padre es mayor que yo» (Jn 14,28). No podía enunciarse más enérgica y concisamente la actitud de respeto de Jesús hacia el que él llama su Padre.

No se refiere esta frase a una inferioridad de Jesús por razón de su humanidad, ya que ésta no sería apta para establecer un término de comparación y diferenciación de grados entre la persona del Hijo y la del Padre. Ni se afirma inferioridad en la divinidad común e idéntica. Es sencillamente, traducida en categorías humanas, una efusión del Hijo ante el Padre, de quien todo lo recibe, en cuanto que, en la divinidad igual, procede del Padre y, en la humanidad asumida, ha sido enviado por el Padre.

Del respeto se deriva la obediencia, virtud propia del hijo. Jesús nos da el ejemplo supremo de sumisión a Dios como Padre: «no se haga mi voluntad, sino la tuya». Sabemos con cuánta frecuencia habla de la voluntad de su Padre, que todos deben cumplir (Mt 6,10; 7,21; 12,50, etc.) y que él mismo tiene que llevar a cabo, aunque le cueste la vida; porque la vo-

luntad de su Padre es para él una obligación ineludible, un «mandato» (Jn 10,18; 12,49; 15,10), cuya manifestación descubre en las profecías del AT. Por esta razón no debe estorbar su cumplimiento (Mt 26,53-54); y en la cruz, «viendo Jesús que todo se había consumado, para que se cumpliese la Escritura, dijo: Tengo sed» (Jn 19,28). Verdaderamente ejecutó perfectamente «la obra» encomendada, haciendo la voluntad de aquel que le había enviado (Jn 4,34; 5,30; 17,4), «obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2,8).

Pero el rasgo que envuelve y arrebola todos los anteriores es el del amor filial al Padre. Receptividad, respeto y sumisión pueden darse en un esclavo; lo que especifica la actitud del hijo es el amor filial. «Amo al Padre y (porque le amo) obro conforme a lo que él me ordena» (Jn 14,31). El amor filial de Jesús al Padre se expresa condensadamente en una palabra que, a juicio de los exegetas, fue ciertamente usada por él—«ipsissima vox Jesu»—, porque ninguno la había empleado antes en la forma en que él la emplea: es la palabra familiar, en arameo, con que Jesús llama a Dios: «Abbá»: «Padre mío» (Mc 14,36: casi habría que traducirla por: «papá»). Nadie se había atrevido a dirigirse a Dios con tanta intimidad y confianza; porque ese modo de orar sería irrespetuoso en quien no tuviese conciencia de ser verdaderamente Hijo de Dios.

El cristiano puede hablar a Dios con esa intimidad, porque ha recibido el Espíritu de filiación en virtud de su incorporación en el Hijo (cf. Rom 8,15; Gál 4,6).

Más adelante ampliaremos estas consideraciones bajo otros aspectos; ahora vamos a fijarnos en una característica de la filiación de Jesús: su unicidad.

Pero antes de pasar adelante, y ya que en esta parte hablamos del evangelio de la infancia, recordemos el pasaje del Niño en el templo. A la pregunta angustiada y atónita de su Madre responde Jesús: «¿por qué me buscabais?; ¿no sabíais que yo debía estar en la casa (u ocuparme en las cosas) de mi Padre?» (Lc 2,48-49). Sin discutir aquí la cuestión de la conciencia de Jesús, digamos que el evangelista ha querido subrayar la filiación innata, que desde sus orígenes y previamente a una investidura posterior, v.gr., en el bautismo, es propia de Jesucristo y se manifiesta en su actitud de deseo de intimidad con el que amorosamente llama él: «mi Padre».

2. La unicidad de la filiación de Jesús

La filiación de Jesús respecto de Dios hay que calificarla de única en cuanto que es de un género sin igual, superior a toda filiación que se atribuya a cualquier otro hombre.

Juan, a quien hemos citado abundantemente en el párrafo anterior, recalca con fuerza singular la unicidad de esta filiación de Jesús. En primer lugar, la distingue cuidadosamente de la nuestra designando a ambas con términos diferentes, que podríamos traducir por los de «hijo» y «ahijado»: solo Jesús es llamado «Hijo» [b] (Jn 1,34.49; 3,18; 5,25; 11,4.27; 19,7; 20,31; 1 Jn 1,3.7; 3,8.23; 4,10.15; 5,5.9-13.20; 10,36). Nosotros, en cambio, «nos llamamos y en realidad somos ahijados de Dios» [c] (Jn 1,12; 11,52; 1 Jn 3,1.2.10; 5,2).

Advirtamos, con todo, que Dios nos ahíja, no por mera adopción legal, sino por una participación de su vida, de modo que puede llamarse y es analógicamente una generación y nacimiento de Dios (Jn 1,13; 3,3.7; 1 Jn 3,9; 5,1, etc.). El sustantivo «téknon», usado para enunciar nuestra filiación, se deriva del verbo «tíktein», equivalente a«gennân»: engendrar.

De aquí se deduce, como consecuencia, el empleo del apelativo de «Hijo» a modo de título o, más bien, como nombre propio de Jesús: «el Hijo» [d], con artículo determinado y sin aditamento (Jn 3,17.35.36; 6,40; 8,35.36; 1 Jn 2,22-24; 4,14; 5,12, etc., hasta veinte veces en la literatura joanea). El artículo definido tira una raya de separación entre «el Hijo» y cualquier otro que aspirara a ser «un hijo» o ahijado de Dios. Lo mismo que Jesús no es «un mesías» entre los muchos que pretendieron apropiarse esa dignidad, sino «el Mesías», lo mismo es también «el Hijo de Dios». Juan une ambos títulos en la confesión de Marta: «Sí, Señor, yo creo firmemente que tú eres el Cristo (Mesías), el Hijo de Dios venido al mundo» (Jn 11,27). De igual manera los había juntado Mateo en la confesión de Pedro: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,16). Y otra vez Juan, en forma paralela, en la frase de Natanael: «Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (Jn 1,49).

Cuando al nombre de «Hijo» agrega Juan un adjetivo, éste es el de «unigénito» [e], que refuerza la idea de unicidad y exclusividad (Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9).

[b] υἱὸς (τοῦ) Θεοῦ.
[c] τέκνα (τοῦ) Θεοῦ.
[d] ὁ υἱός.
[e] μονογενής.

Que esta filiación única y exclusiva de Jesús implique una igualdad de naturaleza—en cuanto a la divinidad, claro está—, lo insinúa ya el mismo nombre de «Hijo» por antonomasia, lo acentúa el epíteto de «unigénito» y lo remacha la atribución a este «Hijo unigénito» de la «gloria» [f] (en hebreo: «kabôd»), que en el AT se reserva a Yahvé. Los discípulos contemplaron esta «gloria del Unigénito», como en tiempos antiguos la había contemplado el profeta Isaías (Jn 1,14; 2,11; 12,41; aquí la *cita del versículo precedente se ha tomado del pasaje en que* Isaías describe su visión de Yahvé Sabaot: Is 6,1-10). Es la gloria que Jesucristo poseía «junto al Padre, aun antes de que el mundo fuese creado», y la que de nuevo recibe del Padre en la resurrección: una gloria que se funda en el amor eterno del Padre a su Hijo unigénito (Jn 17,5.24).

Las expresiones de Juan, que hasta ahora hemos recogido, son más típicas, más frecuentes y explícitas, pero no únicas; también Pablo y los sinópticos proclaman la filiación única y exclusiva de Jesús, aunque con otras fórmulas. Al epíteto de «unigénito», que sólo Juan aplica a Jesucristo, corresponden el de «amado, querido» [g], en los sinópticos, y el de «suyo propio» [h] en Pablo, ambos con el mismo sentido de «único». «Se oyó una voz desde los cielos (que decía): Tú eres mi Hijo querido, en ti me he complacido» (Mc 1,11 par.; 9,7 par.; 2 Pe 1,17; cf. Mc 12,6 par.). «Dios no escatimó a su propio Hijo, sino que le entregó por nosotros» (Rom 8,32). Es patente el paralelismo de esta frase con aquella de Juan: «Dios amó tanto al mundo, que dio (o entregó) a su Hijo unigénito» (Jn 3,16). Pero, aun sin epítetos, la unicidad de la filiación de Jesús aparece claramente en el énfasis con que se le llama «Hijo de Dios» o «el Hijo de Dios»—con artículo definido—, como señalando una propiedad peculiar suya.

Por esta relación filial única con Dios es por lo que Jesús, no sólo en el cuarto evangelio, sino también en los sinópticos, habla continuamente de «mi Padre», o sencillamente de «el Padre» (Mt 7,21; 10,32.33; 15,13; 16,17; 18,10.19.35, etc.), y en sus júbilos y en su agonía le invoca como «Padre» o «Padre mío» (Mt 11,25-26 par.; 26,39.42 par.; Lc 23,24; 24,49). A Jesucristo compete en forma absoluta el apelativo de «el Hijo» (Mt 11,27; Lc 10,22; Mc 13,22; Mt 24,36).

La unicidad de su filiación resalta más cuando a la suya se contrapone la nuestra, que es por adopción y dependiente

[f] δόξα.
[g] ἀγαπητός.
[h] ἴδιος.

totalmente de la suya: «Dios (Padre) envió a su Hijo..., con *el fin de conferirnos la filiación adoptiva; y porque sois hijos* (adoptivos), Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo» (Gál 4,4-6; Rom 8,9.14-17). Porque, aunque Dios es «nuestro Padre, que está en los cielos», es «Padre de nuestro Señor Jesucristo» en un sentido superior y único; y, aunque Jesús resucitado nos asegure que «mi Padre» es también «vuestro Padre», nunca mezclará ambas paternidades llamando a Dios «nuestro Padre»: nunca seremos hijos de Dios en el mismo plano, porque él es «el Hijo único».

No menos categórico que Juan es el autor de la epístola a los Hebreos. Para él, lo mismo que para Juan, «Hijo», más que un mero título, es un «nombre» que, como tal, expresa la esencia o ser íntimo de Jesucristo. Nombre exclusivamente suyo, raíz de una estabilidad inmutable, que no poseen ni siquiera las criaturas más excelentes, todas ellas frágiles y deleznables. Por *razón de este nombre de Hijo, Jesús, aunque haya sido humilla*do durante un corto lapso de tiempo por debajo de los ángeles, les es esencialmente superior, y ellos le adoran (Heb 1,5-14; 2,6-9). Por razón también de este nombre, Jesús sobrepasa a los mediadores de la antigua alianza, sean los ángeles o sea Moisés, porque éstos no eran más que «siervos» en la casa de Dios, mientras que Jesús es «Hijo» «en su propia casa», que es la casa de Dios, su Padre (Heb 3,1-6); él es sencilla y plenamente «el Hijo» (Heb 1,2.8; 3,6; 5,8; 7,28).

Cerremos esta serie de testimonios del NT con el de Marcos. Encabeza ya su libro con la frase: «Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1: el último inciso es probablemente auténtico). Luego, a todo lo largo de él, en las encrucijadas de la vida de Jesús, va colocando, a modo de jalones, proclamaciones de su filiación divina: en el bautismo y en *la transfiguración es la voz del Padre (Mc 1,11; 9,7); ante el* sanedrín es el mismo Jesucristo (Mc 14,61-62); al pie de la cruz es el centurión de la guardia (Mc 15,39). Es un rasgo típicamente marcano esta proclamación de la filiación divina de Jesús precisamente en el momento de su muerte, más que en el de su resurrección; como si quisiese Marcos subrayar la paradoja del «Hijo de Dios», que es al mismo tiempo el «Siervo de Yahvé», lo mismo en el Calvario que en el Jordán, en el palacio de Caifás o en el Tabor. Finalmente, no olvidemos que Marcos repite cómo, a pesar de la prohibición de Jesús, los demonios no pueden menos de pregonarle «Hijo de Dios» (Mc 3,11-12; 5,7). Inútil discutir en qué sentido entendían los posesos esta filiación de Jesús; porque en estas escenas, más

que un reportaje frío, hay que leer una profesión de fe del evangelista: él ha percibido que la filiación divina de Jesús, única y trascendente, da la razón última de su poder sobre la creación entera, aun sobre aquella zona pavorosa y misteriosa que escapa a nuestro poder humano.

El título de «Hijo de Dios» se usa en el libro de los Actos sólo en dos pasajes: Pablo predica en las sinagogas que Jesús es Hijo de Dios (Act 9,20) y le aplica las palabras del salmo: «Tú eres mi Hijo» (Act 13,33). El versículo Act 8,37 es críticamente muy dudoso y generalmente rechazado como interpolación.

Podemos resumir lo dicho en cuatro líneas: el título de «Hijo» tal como se atribuye a Jesucristo en el NT, particularmente en los evangelios sinópticos y en Juan, expresa una dependencia suya tan profunda respecto de Dios y una orientación tan radical hacia Dios, contemplado y experimentado precisamente como «Padre», que colocan a Jesús en un plano aparte en cuanto a su relación con Dios. Su filiación es única.

Junto a ella palidece la filiación que se apropia al pueblo israelita en general (Ex 4,22-23; Os 11,1), al justo (Eclo 4,10) y, de una manera especial, al rey, como representante del mismo Dios (Sal 2,7; 2 Sam 7,14).

Con otras palabras: la idea general de «filiación», por sí sola, es imprecisa y su significado puede reducirse al de una elección y predilección especial de parte de Dios. Pero la filiación de Jesús respecto al Padre se presenta tan extraordinaria en su unicidad, que no basta para definirla ese concepto minimal, porque lo desborda.

3. La trascendencia divina de la filiación de Jesús

La unicidad de la filiación de Jesucristo implica una trascendencia que hay que calificar de estrictamente divina: Jesús es «el Hijo unigénito», igual al Padre en su divinidad. Con otras palabras: Jesucristo es Dios-Hijo. Esta es la fe de los apóstoles y de la Iglesia primitiva.

Por supuesto, no encontraremos en el NT fórmulas dogmáticas como las acuñadas siglos después por los concilios de Nicea y Calcedonia: sería un anacronismo. La fe en la verdadera divinidad de Jesucristo se expresa allí de otra manera y con otros términos.

A. *Títulos divinos.*—Entre los atributos aplicados a Jesús, el más común, además del de «Hijo», que en el párrafo anterior

hemos analizado, es el de «Señor» [i]: éste viene a ser el título «personal» de Jesús, lo mismo que el sustantivo «Dios», máxime con el artículo definido [j], designa «personalmente» al Padre.

Ambos títulos o nombres los hallamos repartidos entre el Padre y Jesús en textos como los siguientes: «gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre, y del Señor Jesucristo» (2 Cor 1,2); o bien, se dice que, a diferencia de los paganos que admiten multitud de dioses y señores, «para nosotros (los cristianos) no hay más que un solo Dios, que es el Padre..., y un único Señor, que es Jesucristo» (1 Cor 8,6); leemos incluso las frases: «el Padre de la gloria, Dios de nuestro Señor Jesucristo» (Ef 1,17), o: «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 1 Pe 1,3). De hecho, este título o sobrenombre de Jesús es el más generalmente usado en el NT, tanto o más que el de «Cristo», que parece haber perdido algo de su fuerza como título, pasando a ser un nombre equivalente y sustituible al de «Jesús».

Pablo es quien más pone de relieve el título de «Señor». Fuera de los pasajes en que, citando el AT en griego, traduce el nombre inefable de Yahvé, se reserva exclusivamente para Jesucristo. De aquí es que Pablo compendie la fe cristiana profesada en el bautismo en aquella fórmula: «si con tus labios confiesas que Jesús es Señor..., te salvarás» (Rom 10,9). Pero no es únicamente Pablo el que lo emplea, sino que su uso se había generalizado en la Iglesia desde los primeros tiempos; lo encontramos en las epístolas católicas (v.gr., Sant 1,1; 1 Pe 3, 15; 2 Pe 1,11; 2,20; Js 17), en los Actos de los apóstoles y en los evangelios. Unas notas sobre estos últimos.

En el cuarto evangelio leemos como colofón aquella profesión de fe del apóstol Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!»; según Juan, en ella se resume el contenido de la fe salvífica por la que somos «bienaventurados» (Jn 20,28-29).

En los sinópticos, los discípulos, ordinariamente, llaman a Jesús con el título de «Maestro», como sin duda solían hacerlo mientras con él convivieron antes de la resurrección. Sin embargo, Mateo los presenta a veces dirigiéndose a su Maestro con el título de «Señor», y con el mismo le saludan los que vienen pidiéndole un milagro. Aquí, como en otras ocasiones, no interesa investigar el hecho tal como sucedió, ni el sentido que en aquellas circunstancias pudieron tener tales expresiones, que en sí no rebasan los límites de la urbanidad. Mateo escribe

[i] ὁ κύριος.
[j] ὁ Θεός.

con intención catequética, y sus frases tienen marcado acento litúrgico, como puede verse en estos ejemplos: «Señor, si quieres, puedes purificarme»; «Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo, pero dilo sólo con una palabra, y mi siervo sanará»; «Señor, sálvanos, que perecemos»; «Señor, sálvame» (Mt 8,2.8.25; 14,30, etc.). Casi todos los términos usados en estas frases: purificar, salvar o perecer, etc., aunque sean del lenguaje común, tienen una connotación religiosa inequívoca, reforzada por el contexto, como en seguida veremos; y las frases citadas suenan en nuestros oídos a un estribillo litúrgico como el «Kyrie, eleyson»: «Señor, ten piedad».

Lucas, además de coincidir en esto con Mateo, en las perícopas del material propio o lucano, tiene la peculiaridad de usar en la misma narración el título de «Señor» en vez del nombre de «Jesús», que parecería más normal. Por ejemplo: «el Señor» se apiada de la viuda de Naím; «el Señor» envía a los setenta y dos discípulos a predicar; «el Señor» acoge el arrepentimiento generoso de Zaqueo, a quien bendice; «el Señor» mira a Pedro después de su negación (Lc 7,13; 10,1; 19,8-9; 22,61, etc.). Este es un uso anticipado del título que se dio a Jesús glorificado; pero recordemos que también es Lucas el que en su evangelio nos transmite la fórmula antigua del kerygma pascual: «verdaderamente el Señor ha resucitado»; y poco antes nos refería que «el cuerpo del Señor» había desaparecido del sepulcro (Lc 24,4.34). Más aún, Lucas ha anticipado este título al anuncio de la buena nueva a los pastores de Belén: «hoy os ha nacido... el Mesías Señor» (Lc 2,11).

En el libro de los Actos, Lucas emplea corrientemente, como era de esperar, este título de «Señor». En una de sus primeras páginas nos indica el origen de la aplicación de este título a Jesús, al referir el sermón de Pedro el día de Pentecostés (Act 2,14-36). Son conocidas las circunstancias y el tema: la proclamación de la mesianidad salvadora de aquel Jesús de Nazaret, a quien todos habían visto obrar milagros y morir en la cruz (cf. v.22.36). Este Jesús es «Señor y Mesías» (v.34). Más aún: Jesús, el Señor y Mesías, ejecuta la obra que Dios había prometido y prenunciado como suya: la de efundir el Espíritu de Dios sobre todos los hombres (cf. los v.17-18 y 33); Jesús, como Señor y Mesías, colabora con Dios en la acción misma de Dios y, hasta cierto punto, le sustituye.

No hay que alarmarse de la expresión usada por Pedro: «Dios ha constituido a este Jesús en Señor y Mesías» (v.36). El sentido en todo el contexto no es que Jesús no lo fuese hasta entonces; porque allí se dice que ya durante su vida

mortal «había sido acreditado por Dios»; y que del Mesías se había profetizado cómo, a pesar de serlo, había de morir y descender al *sheol;* y al que era Mesías se había prometido la resurrección (v.22.24.27.31). Era, pues, ya Mesías, pero hasta su glorificación no había entrado en el pleno ejercicio de su mesianidad y señorío. Es la misma idea que vemos enunciada por Pablo (Rom 1,1-4; Flp 2,6-11). Sobre ello volveremos en la cuarta parte.

Por sí solo, el título de «Señor» podría parecer insuficiente para significar la verdadera divinidad de Jesucristo; pero deben notarse las circunstancias y el modo de su empleo. Ante todo, era un título apto para expresar la divinidad, ya que era el término usado en la traducción griega del AT—la llamada «de los Setenta»—como correspondiente al nombre de «Yahvé». En segundo lugar, el contexto en que se usa es estrictamente religioso, el de las relaciones morales y cultuales del hombre con Dios; en tal contexto, la autoridad y dignidad de «Señor» no puede atribuirse a ningún ser inferior a Dios: «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos» (Ef 4,5-6). Sobre todo, hay que advertir que la atribución de este título a Jesucristo no es casual o accidental, sino consciente e insistente. Pablo, en fin, nos dirá que éste es «el nombre superior a todo nombre» (Flp 2,9) y, por lo tanto, manifiesta una esencia o realidad superior a toda otra realidad o esencia: la esencia divina o la divinidad verdadera de Jesucristo nuestro Señor.

B. *Asociación íntima al Dios único.*—Otra manera de enunciar la divinidad de Jesucristo es la de presentarlo asociado con Dios-Padre en las obras divinas. Acabamos de ver que Pedro lo asociaba en la acción de enviar al Espíritu Santo.

Una de las formas de expresar esta asociación es equiparar a Jesucristo con la «sabiduría» descrita en el AT. Esta, como es sabido, representa un atributo divino, a veces casi personificado, que interviene en toda la actividad de Dios respecto del mundo y de los hombres, y más particularmente en la actividad creadora y en el gobierno providencial de Dios (cf. Prov 8, 22-36; Sab 7,25-8,1; Eclo 24,3-22). Ahora bien, a Jesucristo se aplican los calificativos propios de la «sabiduría». Como ella, él es la expresión adecuada y el reflejo de la realidad misma de Dios: «resplandor de su gloria y marca de su sustancia»; y, como tal, coopera con Dios en la creación y conservación del mundo (Heb 1,2-3); «imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra...; todas fueron creadas por medio de él...,

y todas tienen en él su consistencia» (Col 1,15-17). De Jesucristo afirma Juan lo que de la «sabiduría» se enuncia: «en el principio existía el Verbo... junto a Dios; por él vinieron a ser todas las cosas, y sin él nada de cuanto existe llegó a existir; en él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres»; éste es el Verbo que «puso su morada entre nosotros», y que, como «Unigénito que está en el seno del Padre», nos ha revelado al Dios invisible (Jn 1,1-4.14.18). Según los evangelios, el mismo Jesucristo fue quien se apropió atributos de la «sabiduría»: como ella en el AT, así Jesús invita a los hombres a tomar parte en su banquete y a buscar en la aceptación de su enseñanza el alivio para sus almas (Jn 6,35; Mt 11,28-30; cf. Prov 9, 1-6.32-36; Eclo 51,23-26).

La asociación de Jesucristo con Dios-Padre se patentiza también en las fórmulas binarias en que se pronuncian sus nombres como en un solo aliento. Citemos algunas. El saludo epistolar de Pablo es casi invariablemente: «gracia y paz a vosotros de parte de Dios nuestro Padre y de parte del Señor Jesucristo» (Rom 1,7; 1 Cor 1,3, etc.). El mismo es «apóstol, no por (elección de) los hombres, sino por (vocación de) Jesucristo y (de) Dios Padre», «por mandato de Dios nuestro salvador y de Cristo Jesús», o «apóstol de Jesucristo por voluntad de Dios» (Gál 1,1; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; 1 Tim 1,1, etc.). También Santiago se llama «siervo de Dios y del Señor Jesucristo» (Sant 1,1). Recordemos que, para los cristianos, sólo hay «un único Dios, que es el Padre..., y un único Señor, que es Jesucristo» (1 Cor 8,6).

En fin, añadamos las fórmulas trinitarias en que se invocan los tres nombres: del Padre, de Jesucristo y del Espíritu Santo. Pedro escribe «a los elegidos... según la presciencia de Dios Padre, mediante la santificación del Espíritu, para obedecer (por la fe) a Jesucristo y recibir la aspersión (purificadora) de su sangre» (1 Pe 1,1-2). Pablo pone en el mismo nivel la diversidad de carismas por el mismo Espíritu, la diversidad de ministerios por el mismo Señor Jesucristo y la diversidad de operaciones por el mismo Dios (1 Cor 12,4-6). Suya es también aquella bendición final: «la gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunión del Espíritu Santo sea con todos vosotros» (2 Cor 13,13).

C. *Actitud debida ante Jesús.*—La fe en la divinidad de Jesucristo, igual a la de Dios-Padre, se afirma también siempre que se nos exige ante él una actitud permitida y debida únicamente ante Dios: adoración, invocación y fe.

1) *Adoración* es el acto de culto reservado a Dios para expresar el reconocimiento de «su poder eterno y su divinidad», alabarle y darle gracias como a verdadero y único Dios (cf. Rom 1,20-21.25; Mt 4,10). Así Jerusalén para los judíos y el monte Garizim para los samaritanos era el lugar donde unos y otros «adoraban» al único Dios verdadero, a quien en adelante se ha de «adorar en espíritu y verdad» (Jn 4,19-24). La postura externa de adoración es la postración y la genuflexión.

La *postración* ante alguien [k] podía ser una mera muestra de respeto. Así el centurión Cornelio, al recibir la visita de Pedro, «se echó a sus pies y se postró ante él»; pero Pedro, inmediatamente, le obliga a alzarse diciéndole: «levántate, porque también yo soy (nada más que) un hombre» como tú (Act 10,25-26). Y es que, en el plano religioso y sagrado, no en el puramente cívico y profano, el hombre sólo debe prosternarse ante Dios (cf. Mt 4,9-10 par.; 1 Cor 14,25; Ap 4,9-11; 19,10, etc.).

Pues bien, según la epístola a los Hebreos, los ángeles de Dios, por voluntad del mismo Dios, deben prosternarse ante Jesucristo (Heb 1,6); y en el apocalipsis se unifican en un solo movimiento el himno y la postración «al (Dios) que está sentado en el trono y al Cordero» (Ap 5,13-14).

No sólo ante Cristo glorificado a la diestra del Padre, sino también ante Jesús en su vida terrestre se considera legítima y laudable esta actitud de adoración.

Mateo es pródigo en el empleo de este verbo: los magos del Oriente vienen «a adorar al recién nacido Rey de los judíos», y de hecho, «cayendo de rodillas, se prosternaron ante él» (Mt 2,2.11). Luego vemos con frecuencia que «adoran» a Jesús los que acuden a él pidiéndole un milagro: el leproso, el jefe de la sinagoga, la mujer cananea; lo mismo que la madre de los hijos del Zebedeo cuando quiere obtener para ellos los primeros puestos en el futuro reino de Dios (Mt 8,2; 9,18; 15,25; 20,20-21); y en otra ocasión «los (discípulos) que estaban en la barca se postraron ante él diciendo: verdaderamente, tú eres Hijo de Dios» (Mt 14,33). Ya hemos hecho notar que, más que la exactitud del reportaje, lo que preocupa a Mateo es la enseñanza catequética: más que asegurarnos que así fue la actitud de los que entonces se acercaron a Jesús, quiere enseñarnos que así debe ser hoy la actitud del creyente. Es lógico que Mateo haga notar la adoración rendida a Jesucristo resu-

[k] προσκυνεῖν.

citado, tanto por las piadosas mujeres como por los discípulos (Mt 28,9.17).

También Juan, con tono marcadamente catequético-litúrgico, inculca esta actitud presentándonos como modelo al ciego de nacimiento, quien, al revelársele Jesús, «se postró ante él» y prorrumpió en aquel acto de fe en él: «creo, Señor» (Jn 9,38).

La *genuflexión* [1] es otra postura característica de la adoración. Es la postura de Jesús en la oración del huerto (Lc 22, 41; cf. Mt 26,39); la de Esteban en el momento de su martirio (Act 7,60); la de Pablo al orar con los cristianos en sus despedidas (Act 20,36; 21,5). Por contraste, es la postura idolátrica de los servidores de Baal (cf. Rom 11,4; cf. 1 Re 19,18). Ahora bien, ésta es la postura que adoptan ante Jesús el padre del lunático en Mateo (Mt 17,14), el leproso y el joven deseoso de alcanzar la vida eterna en Marcos (Mc 1,40; 10,17), y en Lucas, Pedro, estupefacto por el milagro de la pesca (Lc 5,8). Pablo dobla sus rodillas ante el Padre (Ef 3,14), pero afirma también que «en el nombre de Jesús ha de doblarse toda rodilla, en el cielo, en la tierra y en los abismos, y toda lengua ha de confesar que Jesús es Señor, a la gloria del Padre» (Flp 2,10-11).

2) Si la postura corporal de adoración es la postración o la genuflexión, el sentimiento interno que les da valor, y que a las veces se manifestará con palabras, es la *invocación del nombre*. Es una expresión típica veterotestamentaria. «Invocar el nombre (de Dios)» significa rendirle culto, clamar a él presentándole nuestras súplicas, darle gracias, tributarle alabanzas reconociendo su excelsitud infinita (cf., v.gr., Sal 99,6; Is 12, 4-6, etc.). Pero al nombre de Dios se asocia y equipara ahora el de Jesús.

Ya en el sermón de Pedro en Pentecostés advertimos esta igualación: al citar la profecía de Joel, el nombre cuya invocación es necesaria para salvarse es el de Yahvé; pero la conclusión que de ahí deduce Pedro es la necesidad de «bautizarse en el nombre de Jesús» (Act 2,21.38.41; cf. 8,12.16; 10,48; 18,8; 19,5). «Bautizarse en su nombre» implica la profesión de fe en él y la invocación de su nombre. Pablo, refiriéndose claramente al bautismo, dice: «Si confiesas con tus labios que Jesús es Señor..., te salvarás... No hay distinción entre judío y gentil; porque uno mismo es el Señor de todos, generoso para con todos los que le invocan. En verdad, todo el que invocare el nombre del Señor, se salvará» (Rom 10,9-14). El mismo Pablo narrando su conversión recuerda cómo Ananías

[1] γονυπετεῖν, γόνυ τιθέναι, γόνυ κάμπτειν.

le exhortó a recibir inmediatamente el bautismo: «bautízate y lava tus pecados invocando su nombre», el de Jesús (Act 22,16). Se llega al punto de que «invocar el nombre de Jesús» es sinónimo de «ser cristiano» (Act 9,14.21; 1 Cor 1,2; 2 Tim 2,22).

Es ejemplar la invocación del nombre de Jesús por el protomártir Esteban: «apedrearon a Esteban, mientras él invocaba con estas palabras: Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Act 7,59). Pero no fue él el único en invocar el nombre de Jesús en medio de la persecución. El nombre de Jesús es el que hay que predicar y por el que hay que dar la vida, con un acto de adoración tanto más sublime cuanto es más total e irretractable el sacrificio de la vida que la genuflexión o postración. Jesús mismo había predicho a sus discípulos que serían odiados y perseguidos a muerte por su nombre (Mt 10,22; 24,9; Lc 21, 12.17; Jn 15,21); pero ellos, conforme al consejo de Jesús, «se regocijan por haber sido dignos de ser ultrajados por su nombre» (Act 5,41); y, no obstante la persecución y el peligro, «no cejaban de predicar todos los días en el templo y por las casas, anunciando a Cristo Jesús» (Act 5,42), siempre «dispuestos... a dar la vida por el nombre del Señor» (Act 21,13; cf. Act 9,16; 15,26; 1 Pe 4,14-16; Ap 2,3).

3) La invocación del nombre de Jesús supone la *fe* en este nombre o la fe en el Señor Jesús.

Oigamos primero a Juan: para obtener la salvación, nos dice, es necesario «creer en él» (Jn 20,31). Jesús ocupa así un puesto central, igual al de Dios-Padre, y es objeto de fe tanto como lo es el mismo Dios: «la vida eterna consiste en que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú enviaste, Jesucristo» (Jn 17,3). Porque negar al Hijo sería negar la existencia de Dios como Padre, más aún, sería tachar a Dios de mentiroso por haber dado testimonio en favor de Jesucristo: negación blasfema, característica del anticristo, del enemigo de Dios en los tiempos escatológicos (1 Jn 2,22-23; 5,10). En cambio, el que cree en Jesús «no se pierde, sino que encuentra la vida eterna» (Jn 3,15-16); porque la fe en su nombre es el único camino para llegar a ser hijos de Dios (Jn 1,12; 1 Jn 5,1). El Hijo no ha venido a condenar, sino a salvar; pero el criterio que discrimina a los que se salvan o se pierden eternamente es la fe o la incredulidad «en el nombre del Hijo unigénito de Dios» (Jn 3,17-19; 11,25-26; 12,44-47). No hay evasiva posible: hay que creer en Dios y creer en Jesucristo, con un mismo acto de fe en el que envía y en el que es enviado, en el Padre y en el Hijo hecho hombre (Jn 14,1; 12,44-45); porque la voluntad del Padre y su honra exigen la fe en el Hijo (Jn 5,23; 6,40;

1 Jn 3,23). Esta fue la fe de Pedro: «Señor, ¿a quién vamos a ir?... nosotros creemos... que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,68-69); es la fe de Marta: «Sí, Señor, yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, venido al mundo» (Jn 11,27); es la fe de Tomás: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28); es la fe a que nos exhorta Juan: «para que creyendo tengamos vida en su nombre» (Jn 20,31); y es la que Jesucristo, orando al Padre, pide para todos los hombres (Jn 17,21.23).

La fe en el nombre de Jesús como acto salvífico fundamental es el tema de los primeros capítulos en el libro de los Actos; porque «ningún otro nombre se ha dado a los hombres para su salvación» (Act 2,38; 3,16; 4,12; cf. 4,17-18; 5,28-32.40); y en los últimos capítulos se insiste en que Pablo predica continuamente la «fe hacia nuestro Señor Jesucristo» (Act 20,21; 19,4; 24,24; 28,31).

Las cartas de Pablo muestran qué grabada tenía él en su corazón la idea de la necesidad de la fe en Jesucristo para nuestra justificación: «el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo»; y sabedores de ello «también nosotros hemos creído en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe de Cristo, y no por las obras de la ley» (Gál 2,16; cf. 3,26; Rom 3,22.26; Ef 3,12; 1 Tim 3,13; 2 Tim 3,15); y por eso el mismo Pablo vive «en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 3,20).

Resumiendo: adoración, invocación, fe en el nombre de Jesús implican la idea de igualdad con Dios en un mismo plano o nivel. Al tributárselas a Jesús, los apóstoles, y con ellos la Iglesia primitiva, reconocen plenamente la divinidad de Cristo, Hijo unigénito de Dios-Padre: divinidad poseída desde el primer momento, porque el que nace de mujer es el Hijo enviado por Dios-Padre; pero divinidad revelada paulatinamente durante su vida mediante sus palabras y obras y su misma muerte, hasta su manifestación gloriosa en la resurrección. «Hemos contemplado su gloria—esa gloria que es propiedad de Dios—, la gloria del Unigénito del Padre» (Jn 1,14).

D. *El apelativo: «Dios».*—Sin embargo, ni Jesucristo reivindicó para sí el apelativo de «Dios», antes parece rechazarlo (cf. Mc 10,18), ni se lo aplican los escritos del NT, con muy contadas excepciones. De hecho, los únicos pasajes en que ciertamente se le llama «Dios» son unos pocos en la literatura joanea; otros pocos fuera de ella son discutibles, aunque en alguno que otro la atribución del título de «Dios» a Jesucristo parece más probable.

Textos claros y seguros son los siguientes: del Verbo que se hizo carne se afirma que «el Verbo era Dios» (Jn 1,1.14); y del mismo Verbo hecho hombre, Jesucristo, se dice, según la lectura más probable de los manuscritos, que «el Dios unigénito, que está en el seno del Padre, nos lo ha revelado» (Jn 1,18). Ante Jesús resucitado, Tomás prorrumpe en aquella exclamación que es una afirmación y profesión de fe: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28). En fin, en su epístola primera dice Juan que Jesucristo «es el Dios verdadero y la vida eterna» (1 Jn 5,20).

En la segunda carta de Pedro leemos esta frase: «nuestro Dios y Salvador Jesucristo» (2 Pe 1,1). La construcción gramatical, y el paralelismo con otras cláusulas dentro de la misma epístola, favorecen la interpretación que explica los sustantivos «Dios» y «Salvador» como aposiciones al nombre de «Jesucristo». Más dudosa es la interpretación de varios pasajes de la epístola a Tito.

La construcción sintáctica normal en la aposición de sustantivos es que, cuando a un nombre acompañan dos como apelativos, éstos se enlazan mediante la partícula copulativa sin repetir el artículo definido; por el contrario, para distribuir los apelativos entre dos sujetos distintos, lo normal es separarlos mediante la partícula copulativa seguida del artículo definido (en la forma: «kaí ho»). En el pasaje citado, los sustantivos «Dios» y «Salvador» están unidos por la sola partícula copulativa, sin artículo [m]. Lo lógico será considerarlos como apósitos al nombre de Jesucristo.

Además, a este texto se asemejan en la forma sintáctica otros cuatro, en los que invariablemente se escribe: «Nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (2 Pe 1,11; 2,20; 3,18; 3,2 omite «Jesucristo», pero se refiere a él). Este paralelismo en la construcción de la frase, teniendo además en cuenta la equivalencia práctica de sentido entre los términos «Señor» y «Dios», inclina también a considerar este último como atribución a Jesucristo.

En 1 Tim 1,1 se distinguen «Dios nuestro Salvador» y «Cristo Jesús, nuestra esperanza». En la epístola a Tito, el título de «Salvador» acompaña una vez al nombre de Jesucristo (Tit 1,4), tres al de Dios (1,3; 2,10; 3,4). ¿Se designa ahí al Padre, o a Jesucristo, llamándole «Dios»? Lo primero parece más probable, por el contexto (especialmente 3,4-6). En cambio, la razón sintáctica arriba explicada vale para la siguiente frase de la misma carta: «esperando... la aparición de la gloria del gran Dios y Salvador Jesucristo» (Tit 2, 13); aquí, además, se habla de la epifanía final o parusía,

[m] τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ιησοῦ Χριστοῦ.

que siempre suele referirse a Jesucristo; por tanto, aquí se le llamaría también «Dios».

A estos textos habrá que añadir el de Heb 1,8-9.

En Act 20,28 el texto puede interpretarse cristológicamente: «Dios, con su propia sangre», o trinitariamente: «Espíritu, iglesia de Dios, sangre de su propio (Hijo)».

Hay, finalmente, un texto de la epístola a los Romanos, cuya exegesis ha hecho correr mucha tinta. Es imposible traducirlo sin optar ya por una interpretación. Preferimos la siguiente: «de ellos (los patriarcas) procede según la carne el Cristo, el cual es superior a todas las cosas, Dios bendito por los siglos: Amén» (Rom 9,5). Así puntuado y traducido el texto, la frase final se dirige a Jesucristo, a quien pura y sencillamente se llama «Dios eternamente bendito». Analizando la estructura literaria de otras doxologías, la cláusula en cuestión no parece ser una dirigida a Dios-Padre; entre otras razones, porque la forma normal sería: «Bendito sea por los siglos Dios...», anteponiendo al nombre de «Dios» el adjetivo «bendito», al revés de lo que tenemos en nuestro texto. Nos inclinamos, pues, a interpretarla como enunciación de atributos de Cristo.

En resumen hay que decir: la divinidad de Jesucristo se afirma al igualarle con Dios, tanto atribuyéndole títulos o atributos divinos («Hijo de Dios», «Señor», etc.), como inculcando el deber de adorarle, invocarle y creer en él al igual que en Dios; pero el nombre mismo de «Dios» se reserva generalmente a solo el Padre.

Se observa aquí una evolución semántica de la palabra «Dios». En la época primitiva prevalece la consideración concreta de las personas divinas, cada una de las cuales se designa con un sobrenombre «personal»: el Padre es llamado «Dios» y Jesucristo es llamado «Señor». Pero paulatinamente se pasa a la consideración de las propiedades comunes, que, en terminología teológica, se denomina «naturaleza divina»; y así el sustantivo «Dios» viene a significar, de un modo general, «poseedor de atributos estrictamente divinos o de la naturaleza divina»; de esta manera, el término «Dios» puede aplicarse, no sólo al Padre, sino también al Hijo hecho hombre. Este último significado aparece ya, aunque con oscilaciones, en los escritos posteriores del NT y se universaliza en los siglos siguientes.

E. *Formulaciones peculiares joaneas.*—Acabamos de decir que los únicos textos en que ciertamente se enuncia de Jesucristo—o del Verbo que se hace hombre—el título de «Dios»

se encuentran en los escritos joaneos. Juan tiene además una manera peculiar de afirmar la divinidad de Jesús: es la fórmula puesta en labios del mismo Jesús: «yo soy», sea seguida de un sustantivo como predicado, sea empleada absolutamente.

Del primer tipo se cuentan siete pasajes en los que Jesucristo asevera ser él «el pan de vida», «la luz del mundo», «la puerta de las ovejas», «el buen pastor», «la resurrección y la vida», «el camino, la verdad y la vida», «la vid verdadera» (Jn 6,35; 8,12; 10,7.11; 11,25; 14,6; 15,1, repetido en v.5). Con estos símiles, tomados en gran parte del AT, Cristo se presenta como quien satisface las necesidades más urgentes y los anhelos más vivos de los hombres, y como fuente manantial de salvación. Esto equivale a colocarle en un plano de valor absoluto e indispensable, cual sólo corresponde al mismo Dios.

Pero más notable todavía es el uso de la forma absoluta: «yo soy» [n]. La fórmula recuerda instintivamente aquella con que Dios se revela, en Isaías, como el único Dios y el único Salvador, al mismo tiempo que como objeto de fe necesaria para salvarse: «dice Yahvé: ... para que conozcáis y creáis que *yo soy*. No ha habido antes de mí ningún otro dios, y no lo *habrá después de mí. Yo, yo soy* Yahvé, *y no hay otro salvador* más que *yo*» (Is 43,10-11). Jesucristo, por su parte, dice: «Cuando hayáis alzado (crucificado) al Hijo del hombre, entenderéis que *yo soy*», al manifestarse que *yo soy el que es;* y añade: «Si no creéis que *yo soy*, moriréis en vuestro pecado» (Jn 8,24.28). En otra ocasión afirma, con admiración de sus oyentes: «Antes de que Abrahán comenzase a existir, *yo soy*» [o] (Jn 8,57-58). Y notemos de pasada cómo en esta frase Jesucristo enuncia de sí mismo la eternidad propia del que no «comienza a existir» como Abrahán, sino pura y simplemente *es* como el Verbo que «era en el principio» (Jn 1,1; cf. 17,5).

Estas fórmulas teofánicas expresan que Jesucristo es en sí mismo una teofanía: Dios que se manifiesta: «hemos visto su gloria, la del Unigénito del Padre..., Unigénito-Dios que está en el seno del Padre» (Jn 1,14.18).

La fórmula del *yo soy* absoluto no está totalmente ausente de los evangelios sinópticos. Por ejemplo: en el contexto de un milagro sobre la naturaleza y del temor religioso inspirado por él, la frase: «Confiad, *yo soy*, no temáis», no parece poder reducirse a una mera identificación del que habla, sino que reviste un alcance teológico o teofánico (Mc 6,48-51; Mt 14,24-33; véase también Mc 14,62).

[n] ἐγώ εἰμί.

[o] πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.

Si Jesucristo puede reclamar para sí el nombre divino *yo soy*, nada de extraño que, también en el cuarto evangelio, se afirme su unidad o consustancialidad con el Padre, mantenida la diferencia de personas: «el Padre y yo somos uno» (Jn 10, 30; 17,11.22).

* * *

Concluyamos: No cabe la menor duda sobre la fe de los apóstoles y de la Iglesia apostólica en la divinidad de Jesús, el Cristo, el Señor, el Hijo unigénito de Dios. La fe que ellos profesan y la que quieren inspirar o confirmar en sus oyentes y lectores, la resume Juan en los últimos versículos de su evangelio: a la confesión de Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!», responde Jesucristo con el macarismo o bienaventuranza: «Benditos son los que, [aun] sin ver, han creído» (Jn 20,28-29).

No podemos terminar este párrafo mejor que acomodándonos las frases siguientes del mismo Juan: otras muchas cosas no están consignadas aquí; «pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios, y creyendo tengáis la vida en su nombre» (Jn 20,30-31).

Quedaría por exponer cómo esta fe de los apóstoles tenía su fundamento en las palabras del mismo Jesús; pero preferimos dejar este tema para más adelante, porque su elaboración presupone problemas que más tarde vamos a encontrar.

4. La filiación de Jesucristo y la nuestra

«Dios (Padre) envió a su Hijo... para que recibiésemos la adopción de hijos», nos ha dicho Pablo (Gál 4,4-5).

Filiación es la relación del hijo con su padre. Esta relación puede fundarse en el origen o nacimiento, por el cual el hijo recibe del padre la vida; pero puede también derivarse de un acto legal, en virtud del cual, sin haber recibido del padre la vida, se obtienen los derechos que universalmente se reconocen anejos a la filiación por nacimiento. Hablamos así de una «filiación natural» y de una «filiación adoptiva».

Advirtamos que en el caso de nuestra adopción por Dios se obtiene, según la doctrina católica, no sólo un derecho mediante un mero acto de tipo jurídico, sino una vida nueva, que es participación en la vida divina, pero no es «consustancial» e idéntica a la del Padre, como lo es en el Hijo unigénito. Esta nueva vida es la que llamamos «gracia santificante».

El texto citado enuncia en su brevedad una doble tesis; la primera establece la diferencia entre la filiación divina de Jesucristo y la nuestra; la segunda afirma la dependencia de la nuestra respecto de la de Jesucristo.

A. *La filiación «natural» de Jesucristo.*—En la historia del dogma surgieron tres herejías que atribuían a Jesucristo una filiación puramente adoptiva, semejante a la nuestra. La más radical de ellas, la de Arrio, consideraba al Verbo como «creado, no engendrado» por Dios-Padre. Las otras dos reconocían la filiación propiamente divina y natural del Hijo, pero al mismo tiempo imaginaban la existencia de una filiación adoptiva en Cristo; o por razón de una duplicidad de personas o sujetos en él, como opinó Nestorio, o en virtud de una duplicidad de relaciones filiales en la única persona o sujeto del Verbo hecho carne, que fue el error de Elipando (cf. p.84.91.124).

La Sagrada Escritura, como hemos visto en los párrafos precedentes, afirma claramente la filiación trascendental divina del Hijo hecho hombre, de Jesucristo nuestro Señor. Ahora sólo hay que añadir que en todo el NT no se descubre la más leve sugerencia de una filiación de menor categoría o de una filiación adoptiva en Jesucristo. «Dios envió a su Hijo, haciéndole nacer de mujer» (Gál 4,4). «Dios... entregó a su propio Hijo a la muerte» (Rom 8,32). «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3,16). Por ninguna parte asoma la idea de otra filiación más que la única, trascendente, propia del Unigénito del Padre.

Agustín lo resume en una frase tajante: «lee las Escrituras, y en ningún rincón encontrarás que se diga de Cristo que fuese hijo por adopción» [1]. Lo mismo repiten otros Padres. «El es Hijo por naturaleza y en verdad, mientras que nosotros los somos por adopción e imitación», dice Cirilo de Alejandría [2]. «El es engendrado por el Padre con generación verdadera, aunque misteriosa; nosotros lo somos por adopción y gracia», dice Ambrosio [3]. Agustín ve una consecuencia de esta diferencia de filiación en la diferencia del poder para perdonar los pecados: «El es el único que perdona por poder propio, como Hijo verdadero; nosotros sólo podemos hacerlo con poder ministerial, por ser solamente adoptivos» [4].

Hoy día esta primera tesis dogmática no presenta dificultad, y ya se había resuelto en los antiguos concilios. El hijo de

[1] *Contra sectam manichaeorum:* PL 42,581.
[2] *In Ioannem commentarius* 1,12: PG 73,153.
[3] *De fide, ad Gratianum* 5,7,90: PL 16,666.
[4] *In Ioannis evangelium* tract.7,4: PL 35,1439.

Dios no pierde su filiación trascendente al hacerse hombre; porque no deja de ser Dios al encarnarse; conserva, por tanto, su filiación en sentido propio; y donde hay una filiación en sentido propio, no cabe filiación en sentido secundario y derivado.

Cierto que la filiación trascendente y propia corresponde a Jesucristo, no por razón de su nacimiento humano, puesto que por él no recibe la vida consustancial con la del Padre, sino que ésta la posee en virtud de su generación eterna. Pero, como la filiación corresponde a la «persona»—paternidad-filiación es una relación inter-personal—, al no desaparecer ni transmutarse la persona del Hijo, aunque asuma un modo nuevo de existencia humana, su filiación estrictamente dicha o «filiación natural» no se destruye, y así ni puede transformarse en «filiación adoptiva», ni puede compaginarse con ella.

B. *La filiación «fontal» de Jesucristo.*—Precisamente era necesario que Jesús, el Hijo hecho hombre, poseyese, también en su misma existencia y realidad humana, la filiación divina trascendente, para que pudiese hacernos beneficiarios de la adopción divina.

Esta es la segunda tesis, que para nosotros tiene una importancia vital: el Hijo de Dios hecho hombre, mediante su filiación propia, nos hace hijos de Dios con filiación adoptiva. No pierde él su filiación, sino que la extiende a nosotros haciéndonos participantes de ella, de modo que nosotros seamos admitidos por gracia a la filiación que él posee por naturaleza. De su filiación se deriva la nuestra, real, pero imitada, participada, gratuita. Si la de Jesucristo como hombre no fuese original y trascendente, la nuestra se esfumaría; porque no habría a nuestro nivel y a nuestro alcance una filiación auténtica de la que pudiésemos ser partícipes. Pero no es así: él es verdadera y propiamente Hijo, y por eso podemos ser—y llegamos a ser—hijos de Dios, «herederos de Dios» en cuanto «coherederos con Cristo», «hijos en el Hijo», «en comunión con su Hijo» (Rom 8, 17; 1 Cor 1,9; Jn 1,12).

El Hijo unigénito no ha querido acaparar para sí solo la prerrogativa de la filiación, sino que se ha dignado comunicárnosla en cuanto puede comunicarse: por gracia y beneficio. Uniendo su voluntad a la del Padre, ha deseado que el Padre nos adopte por hijos, para que el amor de Padre con que ama a Jesús se extienda para abrazarnos también a nosotros en el mismo abrazo de amor (cf. Jn 17,26). Y, en unión con el Padre,

envía sobre nosotros su Espíritu de filiación, para que podamos como él, con él y en él llamar a Dios: «*Abbá!*, ¡Padre!» (cf. Rom 8,15-16; Gál 4,6).

5. Por qué se encarna precisamente el Hijo

A modo de apéndice vamos a tratar una cuestión que tal vez parecerá inútil y abstrusa, pero puede servir para aclararnos la economía toda de la salvación. Preguntamos: ¿Por qué fue precisamente el Hijo el que se hizo hombre?; ¿no podía haberse encarnado el Padre o el Espíritu Santo, o quizás toda la Santísima Trinidad?

> A priori no es posible dar una respuesta, porque no es posible poner límites a priori a las posibilidades que Dios en su sabiduría infinita conoce; pero a posteriori podemos barruntar estas posibilidades apoyándonos en los datos revelados. La revelación es la que nos ha dado a conocer la Trinidad en Dios y la posibilidad de una encarnación divina. Procediendo con método teológico, lo primero es, aceptado el dato revelado, buscar su inteligibilidad, o, si se quiere decir así, su racionabilidad; sólo después es permitido lanzarse a investigar sus implicaciones.

A. *Razones de congruencia.*—Nuestro primer paso es escudriñar qué razones pudo tener Dios en su sabiduría para elegir como medio de nuestra salvación la encarnación del Hijo, y no la de otra persona divina.

Los teólogos, siguiendo a Tomás de Aquino[5], han creído descubrir algunas, que, vistas de nuestra parte, se llaman «razones de congruencia» o conveniencia. Son, más o menos, las siguientes: si el fin de la encarnación incluye, en la situación actual de la humanidad caída en el pecado, la restauración de la imagen y semejanza de Dios, destruida en el hombre por el pecado, y el restablecimiento del orden cósmico de la creación, perturbado por la culpa del hombre, ¿quién mejor podía encargarse de esta obra que el Verbo, imagen consustancial y reflejo de la majestad de Dios, que había sido mediador de la creación (cf. Heb 1,1-2)? Y si el fin último de la encarnación y redención es la concesión de la adopción filial y de la herencia celeste a los hombres, ¿quién era más conveniente que se hiciese hombre sino el Hijo unigénito y heredero consustancial del Padre (cf. Gál 4,4.6)?

Hasta este punto llegamos sin dificultad; pero ¿podremos avanzar más? La teología lo ha intentado con el deseo de

[5] *STh* III q.3 a.8.

penetrar lo más hondamente posible el sentido de los misterios. Ya en la antigüedad Agustín se atrevió a lanzar la pregunta de si sería posible la encarnación de otra persona divina, y se decidió por una respuesta afirmativa; en ello le siguieron casi unánimemente los teólogos escolásticos. En su opinión, las otras divinas personas poseen la capacidad de «asumir» o «hipostatizar» una naturaleza individual humana lo mismo que el Hijo, puesto que las tres personas son iguales en el respecto de «personalidad» [6].

Esta tesis se ha sujetado a crítica en tiempos recientes y parece no puede admitirse sin reservas.

Y con razón, porque en ella parece cometerse un doble error: metódico y lógico.

Metódicamente, no se pueden determinar las posibilidades absolutas de las personas divinas si no es únicamente a través de las realidades reveladas, que, en este caso, son la encarnación del Hijo y la efusión pentecostal y sacramental del Espíritu Santo; y, tomando en cuenta todo el contexto concreto, la realidad revelada es «la economía sobrenatural de la salvación» mediante la encarnación del Hijo y la misión del Espíritu Santo. En la tesis impugnada, en cambio, se define un concepto de «encarnación» abstracto y a-temporal, meramente como el de «unión hipostática» con la naturaleza humana, y se prescinde del contexto total concreto e histórico de «la economía» que una encarnación lleva necesariamente consigo.

A esto se añade un paralogismo lógico: se construye un concepto unívoco de «persona divina», sin atender a que las propiedades personales las distinguen y contraponen, de modo que no podemos, como se afirma en esa tesis, aplicar a cualquiera de ellas lo que la revelación nos enseña de una en particular. Es un error lógico semejante al que se cometería aplicando al varón todas las propiedades de la mujer por aquello de que ambos convienen en el concepto específico de «hombre».

B. *La Santísima Trinidad y la «economía» de salvación.*— Nos parece más plausible la tesis diametralmente opuesta: solamente el Hijo pudo encarnarse. ¿Por qué?

Comencemos por advertir que las obras divinas, cuanto más sobrenaturales son, tanto más patentemente llevan el sello de la Santísima Trinidad, según la distinción misma de las tres personas, ya que la realidad sobrenatural es radicalmente la inserción de la criatura racional en la vida íntima trinitaria. Siendo la encarnación la más sobrenatural de las obras divinas y, en

6 *STh* III q.3 a.5.

último término, el fundamento y centro de toda realidad sobrenatural en el mundo, en la encarnación deberán aparecer con claridad las huellas personales de las tres divinas personas. De aquí deduciremos una consecuencia: sólo podrá encarnarse una persona divina si, mediante su encarnación, puede manifestarse y actuar la característica *personal* que la distingue dentro de la vida intratrinitaria. Con otras palabras: sólo podrá encarnarse una persona divina que, por razón misma de *su propiedad personal* dentro de la Trinidad, posea en sí la posibilidad de manifestar y actuar su personalidad intratrinitaria mediante una encarnación, o, si se quiere decir así: la persona que posea en sí la *incarnabilidad.*

Pues bien, el Padre no la posee; porque no puede expresar y realizar mediante una encarnación las notas características y distintivas de su paternidad. La propiedad personal del Padre, como se explica en el tratado sobre la Santísima Trinidad, es la «innascibilidad» o imposibilidad de nacer intra-trinitariamente, el ser «fuente y origen de toda la divinidad» (DS 490. 525), «principio sin principio», primer principio y último fin, el representar y cómo resumir en sí la inaccesibilidad y trascendencia absoluta de Dios, aquella «luz inaccesible que ningún hombre ha visto ni puede ver» (cf. 1 Tim 6,16). Parece evidente que estas características no pueden manifestarse en una encarnación del Padre; porque por ella nacería el innascible, tendría principio en el tiempo el principio eterno y absoluto, se convertiría en medio hacia nuestra salvación el que es su fin último, se haría visible y accesible durante la peregrinación en este mundo aquel cuya contemplación constituye el término del camino. La encarnación comporta una serie de elementos, ninguno de los cuales se adapta a las propiedades personales del Padre; e, inversamente, ninguna de las características peculiares del Padre puede manifestarse y expandirse convenientemente por medio de una encarnación.

En el Padre no hay ninguna propiedad personal que le capacite para una encarnación en nuestro mundo y en nuestra historia; y esto, no por imperfección alguna en su personalidad infinita, sino por la particularidad de la perfección misma de ser «Dios-Padre». En el contexto de una economía sobrenatural insertada en el desarrollo histórico de la humanidad, el Padre no puede encarnarse: su encarnación pondría punto final a la historia de la salvación e introduciría el estado de la consumación escatológica.

¿Qué decir del Espíritu Santo? Su característica personal intratrinitaria es la de unir al Padre y al Hijo en un abrazo de

amor mutuo: él es, personalmente, el amor con que el Padre ama al Hijo y el Hijo corresponde al amor del Padre. Su actividad propia es de carácter íntimo y «espiritual», como lo indica su mismo nombre y como lo es el amor. El es «Espíritu vivificador». Su presencia deberá ser de tipo íntimo, vital y espiritual, o, para usar la palabra griega paulina, «pneumático». Su oficio es, no el de objetivar, sino el de subjetivar e interiorizar la unión del Padre y del Hijo. En última consecuencia, la presencia del Espíritu Santo en el mundo no deberá ser visible y tangible, externa y objetivable, humano-corpórea, sino íntima, invisible, interiorizante, subjetivante, espiritual. Además, sin la del Hijo, su encarnación sería inútil, porque no podría manifestarnos ni interiorizarnos o actualizar en nosotros el amor de dos personas que no conoceríamos y con las que aún no tendríamos relaciones «personales». Inútil también una encarnación suya después de la del Hijo, porque no aprovecharía ni para manifestar ni para efectuar en nosotros la actitud filial de nuestros corazones, ya que ésta estaba manifestada en Jesucristo y se efectúa a punto por una transformación interna y espiritual. En conclusión: tampoco el Espíritu Santo puede hacerse hombre.

Esto no quita que el Espíritu Santo pudiese usar símbolos visibles de su presencia interna, como la paloma que se posa sobre Jesús o las lenguas de fuego que se reparten sobre las cabezas de los apóstoles. Estas teofanías no son una encarnación, como tampoco lo fueron la nube y los relámpagos que simbolizaban la presencia de Yahvé en el Sinaí.

El Hijo, en cambio, tiene propiedades intra-trinitarias que le capacitan y hacen apto para encarnarse: propiedades personales que pueden manifestarse y actuar mediante su encarnación. El procede por generación o «nace» del Padre, es «Palabra» y expresión de la sustancia del Padre, es Sabiduría del Padre, y así es ejemplar, modelo e instrumento de las obras del Padre. Por lo mismo, el Hijo tiene en su personalidad divina aptitud para ser enviado por el Padre, para nacer con una nueva natividad obrada por el Padre, para hablarnos del Padre, para hacerse modelo captable e imitable al que hayamos de conformarnos, adquiriendo así la semejanza con el Padre, de modo que participemos de su propia filiación reproduciendo en nosotros la imagen del Hijo que es Imagen del Padre (cf. Jn 1,18; Rom 8,29, etc.).

El fue mediador en la creación, muy especialmente en la creación del hombre, hecho «a imagen y semejanza» de Dios

(Gén 1,26), de manera que ya «en el principio» él era «vida y luz de los hombres» (Jn 1,1-4). Posee, pues, desde su eternidad una inmediación peculiar con nosotros, que le hace apto, por razón de su característica personal intra-trinitaria, a ponerse en relación directa con los hombres, a mediar entre Dios-Padre y nosotros, criaturas a imagen de Dios-Padre a través del Hijo-Imagen.

El resultado final de estas consideraciones, basadas en los datos revelados, es que solamente el Hijo tiene en su propiedad personal divina la capacidad—casi nos atreveríamos a decir la tendencia—de manifestarse objetiva y visiblemente, humanamente: solamente el Hijo podía encarnarse.

* * *

Estas especulaciones parecerían meras acrobacias teológicas si no tuviesen un alcance enorme para nuestra vida cristiana; precisamente nos hacen entender en alguna medida la importancia del dogma trinitario y de su revelación. No fue un puro lujo de parte de Dios el darnos a conocer la intimidad de su vida trinitaria; sino que al revelárnosla mediante la encarnación del Hijo, no sólo nos reveló lo que Dios es en sí, sino también lo que es para nosotros; si bien el serlo «para nosotros» es favor completamente libre y gratuito de su bondad infinita.

Se habla en teología de «la Trinidad inmanente», o en sí misma, y de «la Trinidad económica», o en su relación, gratuita, con nosotros. Cierto que podemos distinguir estos aspectos, porque nuestro entendimiento no puede abarcar de una sola mirada toda la amplitud del misterio, y porque nuestra elevación a la participación en la vida trinitaria de Dios es un don libre de su bondad. Pero en realidad no hay distinción: la Trinidad inmanente se nos ha revelado *en* la Trinidad económica o, por mejor decir, *como* Trinidad económica. En Dios la *Trinidad en sí* posee la apertura hacia el hombre y es, por identidad, l*a Trinidad para nosotros.*

Nuestra elevación sobrenatural, nuestra participación en la vida de Dios, es posible precisamente porque Dios es *trino en sí;* a saber: porque en Dios hay una persona que es *Padre* y quiere ser nuestro Padre como primer principio y último término de nuestro ser sobrenaturalizado; y hay una segunda persona que es *Hijo* y puede hacerse hombre como uno de nosotros para comunicarnos, mediante su participación en nuestra naturaleza, nuestra participación en su cualidad de Hijo; y hay una tercera persona que es *Espíritu Santo* y puede

penetrar nuestros corazones para santificarlos, uniéndonos con el Padre y el Hijo en el mismo abrazo de amor con que Padre e Hijo se aman en el Espíritu.

Pero la encarnación del Hijo es la única manera de que la *Trinidad en sí* sea también *Trinidad para nosotros*. La encarnación era libre para Dios, con la libertad de admitirnos o no a la intimidad de su propia vida mediante nuestra adopción filial; pero era necesaria desde el momento en que Dios decidió gratuita y generosamente comunicarse a los hombres elevándolos al orden sobrenatural de la inserción participada en la vida trinitaria del mismo Dios. Si el Padre puede y quiere entrar en relación íntima paternal con nosotros, no ya como criaturas, sino como hijos, es precisamente porque tiene un Hijo unigénito, por cuya encarnación se nos puede otorgar la capacidad de llegar a ser hijos de Dios (cf. Jn 1,12), y porque tiene un Espíritu Santo, por cuya efusión en nuestros corazones se nos puede infundir el espíritu filial con que llamemos a Dios «Padre».

De aquí podríamos deducir la siguiente conclusión: Dios, por el hecho mismo de ser *Dios en sí*, necesariamente puede ser *Dios para nosotros;* pero para serlo en un sentido verdadero y auténtico—a lo Dios—, es menester que sea *Trinidad para nosotros*, como acabamos de exponer; y esto presupone que Dios es *Trinidad en sí*. Podremos, pues, decir, si se nos permite una formulación más audaz: la *Trinidad en sí* es necesaria, porque es necesaria la *Trinidad para nosotros*, como la única posibilidad de *Dios para nosotros*, derivada intrínsecamente de la necesidad de *Dios en sí*.

Evidentemente, este razonamiento no pretende ser una demostración a priori de la existencia de tres personas distintas en la única divinidad de Dios, sino presentar, en forma deductiva, el dato revelado que nos manifiesta la conexión íntima entre la Trinidad en Dios y nuestra elevación a la participación en la vida divina. Esta se nos ha hecho posible mediante «la economía» trinitaria: mediante la misión, originada en el Padre, con la que el Hijo se hace hombre para hacernos hijos de su Padre; y la misión del Espíritu Santo por el Padre y el Hijo, con la que se nos infunde el Espíritu y se nos inspira el amor filial al Padre.

C. *Horizonte de eternidad.*—La *Trinidad en sí* es, desde la eternidad divina y por libre generosidad, *Trinidad para nosotros*. En consecuencia, «antes de que existiese el mundo» (cf. Jn 17,5), el Hijo está destinado a hacerse hombre. Es la razón de que se pueda hablar de la «preexistencia de Cristo».

Nuestro lenguaje es imperfecto, como son inadecuados nuestros conceptos. Nos imaginamos la «preexistencia» como existencia en un tiempo antes del tiempo, lo cual es en sí una contradicción en sus mismos términos. Preexistencia no es una precedencia temporal, sino la independencia de un existir fuera del tiempo y sin subordinación a él; y, más todavía, es la causalidad eficiente con relación a todo lo que existe dentro del tiempo o de todo lo que comenzó a existir. Y esta causalidad eficiente es, además, por beneplácito divino, una actividad salvífica o una acción de autocomunicación del mismo Dios.

Decimos: «preexistencia de Cristo», y no solamente: «preexistencia del Verbo». Este es el modo de hablar del NT: «Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles..., todas las cosas han sido creadas por medio de él..., y él es antes que todas las cosas» (Col 1,15-17). Estas frases tienen por sujeto gramatical, no al Logos separado de su humanidad, sino a Jesucristo, al Dios-hombre, al mismo que es «Cabeza de la Iglesia, su cuerpo..., primogénito de entre los muertos» (Col 1,18). La Sagrada Escritura no divide a Cristo según sus dos naturalezas, divina y humana, sino que lo contempla en su unidad.

Es evidente que Jesucristo, en cuanto hombre, no había cumplido aún cincuenta años cuando se enfrentó con «los judíos», y, sin embargo, Juan pone en sus labios la afirmación: «antes de que Abrahán comenzase a existir, soy yo» (Jn 8,57-58).

Aunque ingeniosa, no parece aceptable la idea de que Jesucristo, precisamente en cuanto Dios-hombre, preexistía a nuestro tiempo categorial en otro tiempo, que se llamaría tiempo bíblico [7]. Una cosa es que el concepto bíblico del tiempo tenga características propias, y otra es que la Escritura admita un tiempo que corre por cauces desconectados del nuestro y como superpuestos a éste.

La única explicación plausible es que el Hijo en el seno de la Trinidad es ya «Cristo»; no porque la encarnación se haya realizado, puesto que encarnación es inserción en nuestro tiempo, sino porque desde la eternidad divina es el Hijo que se ha de encarnar. El Verbo interviene en la creación del mundo y del tiempo, como «el que se va a encarnar» y así es como «todas las cosas fueron hechas por él»; y como «poseía gloria junto al Padre antes de que existiese el mundo» (Jn 1,3; 17,5).

[7] Así piensa P. Benoit (*Préexistence et Incarnation*: RB 77 [1970] 5-29).

«En el principio» (Jn 1,1) comienza la mediación de Jesucristo. Mediación en la creación, cuya finalidad es, en el designio amoroso de Dios, la autocomunicación del Padre a los hombres por mediación del Hijo hecho hombre. Esta se verificará por la encarnación. Pero, ya desde «el principio», el Hijo prepara por la creación el mundo en que ha de encarnarse «para salvar al mundo» (cf. Jn 3,17), para revelarnos al Padre y «darnos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios» (Jn 1,12).

Su «pre-existencia» es esencialmente salvífica o, como muy bien se ha dicho, es «pro-existencia». No es por prurito de especulación metafísica, sino por preocupación soteriológica y por efecto de la experiencia de salvación, por lo que la fe llegó a captar la preexistencia de Cristo. Preexistencia de Cristo, porque lo es del Hijo que ha de hacerse hombre.

Dicho con una fórmula, aunque imperfecta, por llevar lastre de temporalidad: no hubo momento en la eternidad de Dios en el que el Hijo existiese sin relación con su humanidad, o en el que no fuese Cristo. Si pudimos decir antes que en el Hijo había casi una tendencia a hacerse hombre, ahora diremos que ésta no sólo era una posibilidad en su característica personal de Hijo y Logos, sino que era, en virtud del decreto libre y gratuito de Dios, una realidad por realizar.

Concluyamos: al confesar la misión del Hijo y la preexistencia de Cristo, reconocemos que Dios se nos ha revelado como *Trinidad en sí* que desde su eternidad ha querido ser *Trinidad para nosotros:* como el Dios que quiere ser Dios nuestro, como el Padre que quiere hacernos hijos suyos por mediación de su Hijo-hombre y con la donación de su Espíritu.

Decía hermosamente San Agustín: «Tú, hombre, no podías subir hasta Dios. Para esto se hizo Dios hombre: para que tú, hombre, por el Hombre, a quien puedes llegar, te acercases a Dios, a quien no podías alcanzar... Si él fuese meramente hombre, siguiendo a un hombre como tú lo eres, nunca llegarías; y si fuese solamente Dios, no comprendiendo eso que tú no eres, tampoco llegarías. Dios se ha hecho hombre, a fin de que, siguiendo al Hombre, cuyo seguimiento te es posible, llegues a Dios, cuyo logro no te era posible» [8]. Del mismo Agustín es la frase: «teníamos que asemejarnos a Dios, a quien no veíamos; para esto se hizo Dios hombre, a quien veamos, a fin de que podamos imitar al que vemos». Al que

[8] *Enarrationes in Psalmos* 134,5: PL 37,1741.

vemos es al Hijo hecho hombre, Jesucristo. El nace del Padre como su imagen y semejanza consustancial y eterna; y, al hacerse hombre, transporta a nuestro nivel humano su semejanza de Hijo con el Padre, en aquella receptividad, respeto, obediencia y amor al Padre que al principio de este capítulo considerábamos: actitudes humanas que corresponden en él a su personalidad divina. No podemos imitar al Padre en su propiedad personal de Padre, pero nos asemejamos a él como puede asemejarse un hijo, reproduciendo en nosotros la imagen de su Hijo, que contemplamos en su existencia humana: «a fin de que sea primogénito en la multitud de hermanos» aquel que es «el Dios unigénito del Padre» (cf. Rom 8,17-18.29; Jn 1,18).

CAPÍTULO 4

LA FORMA DE SIERVO

1. *Jesús, hombre como nosotros.*
2. *Las limitaciones humanas.*
3. *La inserción en la historia.*
4. *La potencialidad salvífica.*

BIBLIOGRAFIA

JOACHIM JEREMIAS, *Zu Phil II, 7: «heautón ekénosen»*: NovT 6 (1963) 182-188.

G. STRECKEN, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11*: ZNTW 55 (1964) 63-78.

J. COPPENS, *Phil 2,7 et Is 53,12. Le problème de la Kénose*: ETL 41 (1965) 147-150.

ANDRÉ FEUILLET, *L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (II, 6-11)*: RB 72 (1965) 352-380.481-507.

P. GRELOT, *La traduction et l'interprétation de Ph 2,6-7. Quelques éléments d'enquête patristique*: NRT 93 (1971) 897-922.1009-1026.

R. LEIVESTAD, *The Meekness and Gentleness of Christ: II Cor X, 1*: NTSt 12 (1966) 156-164.

P. SCHOONENBERG, *Kénosis-anonadamiento*: Conc 11 (1966) 51-71.

R. W. HOOVER, *The Harpagmos Enigma: A Philological Solution*: HarThR 64 (1971) 95-119.

J. CARMIGNAC, *L'importance de la place d'une négation: ouch harpagmón hegésato (Philippiens 11,6)*: NTSt 18 (1972) 131-166.

PIERRE GRELOT, *Deux expressions difficiles de Philippiens 2,6-7*: Bibl 53 (1972) 495-567.

— *La valeur de 'ouch allá' dans Philippiens 2,6-7*: Bibl 54 (1973) 25-42.

— *Deux notes critiques sur Phil 2,6-11*: Bibl 54 (1973) 169-186.

K. RAHNER, *Escritos de teología* III p.47-71: «Eterna significación de la humanidad de Jesús».

J. MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus* (Brg 1967).

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo* (Bar, Herder, 1969).

JEAN GALOT, *Dynamisme de l'incarnation*: NRT 93 (1971) 225-244.

G. RICHTER, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*: NovT 13 (1971) 81-126.

«Se manifestó en todo su porte como hombre» (Flp 2,7).

Para los discípulos que habían acompañado a Jesús «desde el bautismo de Juan», la revelación de su divinidad fue el último paso de un proceso lento. Jesús había «entrado y salido» entre ellos, había comido y bebido con ellos, había sufrido y muerto delante de ellos (cf. Act 1,21-22). Era, sí, su Maestro, «un profeta poderoso en palabra y acción» (Lc 24,19); pero era también un hombre como los demás, sujeto a las mismas necesidades y penalidades de todos los hombres. Para que ellos creyesen que ese Jesús era «el Hijo de Dios» (cf. Jn 20, 28; Mt 16,16, etc.), fue necesaria su glorificación por obra del Padre; pero ellos nunca pudieron dudar lo más mínimo de que era verdadero hombre.

El que por primera vez se acerca al cristianismo sentirá la misma dificultad en reconocer como Dios, Hijo de Dios, a aquel Jesús de Nazaret que vivió y murió hace dos mil años en Palestina. En cambio, el que ha llegado ya a creer en su divinidad, cuando de nuevo repasa su vida, encuentra quizás más dificultad en admitir hasta sus últimas consecuencias que Jesucristo, el Hijo de Dios igual al Padre, haya podido ser también verdadera y auténticamente hombre como uno de nosotros.

Es lo que observamos en la historia del dogma: la fe misma en la divinidad de Jesucristo ocasionó una tendencia a negar su humanidad, porque parecía imposible que Dios se hiciese hombre (docetismo en sus múltiples variaciones); más tarde la oposición se redujo a suprimir en Jesús lo específicamente humano: la existencia de un alma racional (apolinarismo); y, cuando se demostró que esa teoría era insostenible, se trató de limitar a un mínimo la actividad de la humanidad de Jesucristo, imaginándola como un instrumento inerte de la persona divina del Verbo, sin la espontaneidad propia de nuestras voluntades y potencias humanas (monofisismo y monotelismo) (cf. p.77s.85.93s.104.116s).

Contra todas esas tergiversaciones, la Iglesia mantuvo siempre la enseñanza revelada: Jesús es, sin duda, Hijo de Dios y verdadero Dios, pero al mismo tiempo es verdadero hombre: «íntegro en cuanto a la divinidad e íntegro en cuanto a la humanidad, consustancial con el Padre según la divinidad y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto el pecado» (DS 301; cf. DS 554-558).

1. Jesús, hombre como nosotros

La enseñanza del NT es taxativa: «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). No es que tomó la forma exterior de hombre, como los ángeles que se dicen haber aparecido en figura humana; sino que «se hizo» hombre de carne y sangre y con un alma humana que, al morir, entrega a su Padre (Heb 2,14; Lc 23,46).

En efecto, los evangelios nos describen la vida de Jesús como la de un hombre igual a los demás: nace, crece, anda, come y bebe, se fatiga y duerme, le atan, azotan y crucifican, muere y es enterrado; y, aun después de su resurrección, él muestra sus manos y pies, porque «un duende no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo» (Lc 24,39); en fin, en la Eucaristía nos dejó en alimento su cuerpo y sangre, que él había ofrecido en sacrificio por el perdón de nuestros pecados. Basta abrir cualquier página del Evangelio para encontrarse con alguna acción que manifiesta a Jesús como verdadero hombre. Nadie dudó de ello, ni amigos ni enemigos; éstos temerán, sí, que se les escape de entre las manos por alguna artimaña diabólica, y por eso tomarán precauciones al ir a prenderle; pero no dudan de que sea un hombre como todos los demás, y precisamente por eso se escandalizan de que él pretenda ser igual a Dios (cf. Jn 10,33).

Ser hombre no significa sólo tener carne y huesos, sino, sobre todo, poseer un alma con sensibilidad, con vida intelectual y volitiva, con conocimientos adquiridos por la información recibida de otros o por la propia observación, con deseos o impulsos espontáneos, con afectos de amistad o de desconfianza, e incluso de ira e indignación, y, finalmente, con decisiones personales tomadas en plena deliberación y por motivos claramente definidos. Todo esto lo encontramos también en los evangelios: Jesús se admira de la fe del centurión (Mt 8, 10), se indigna de la perfidia de los fariseos (Mc 3,5), rompe en llanto al presentir la ruina de su pueblo (Lc 19,41-42) y, lo que es más, es tentado por Satanás (Mc 1,13 par.) y, en Getsemaní, no sólo experimenta temor y pavor, sino que también, orando al Padre, le propone abiertamente el deseo tan humano de ser dispensado de la pasión, si bien, por amor y reverencia al Padre, se somete a su voluntad y le obedece (Mt 26,37-39 par.).

Más adelante estudiaremos algunos de estos detalles que acabamos de enumerar rápidamente; aquí nos basta con señalar la verdad que se desprende de todas esas afirmaciones de los evangelios: Jesús era verdadero hombre como

nosotros, poseía en su integridad todos los elementos constitutivos de nuestra naturaleza humana, tanto los físico-corpóreos como los psíquico-espirituales.

Aunque pueda parecer redundancia, nos permitimos insistir en este punto, porque puede introducirse insensiblemente en la piedad cristiana, sobre todo en la popular y menos ilustrada, un tipo de docetismo o monofisismo disimulado, que, afirmando de palabra la encarnación, merma peligrosamente su concepto, imaginando un Jesús que parece más Dios disfrazado de hombre que Dios hecho hombre. De este modo se acabaría por negar, aunque inconscientemente, la encarnación misma y nuestra redención.

Dos testimonios fehacientes corroboran esta tesis fundamental.

El primero es el de Juan. Precisamente el cuarto evangelio, que desde antiguo ha sido considerado como el «evangelio espiritual» [1], es el que más de relieve pone la realidad verdaderamente humana de Jesucristo. Allí se nos habla de la fatiga de Jesús junto al pozo de Jacob (Jn 4,6), de su premeditación en retirarse a un lugar poco frecuentado para escapar a las asechanzas de sus enemigos (Jn 11,54; cf. v.8), de su emoción hasta el punto de no poder reprimir las lágrimas frente al sepulcro de su amigo Lázaro (Jn 11,35-36), de su turbación ante la perspectiva inminente de la pasión (Jn 12,27). En fin, Juan es el que acuñó aquella frase en que se compendia todo el misterio de la Encarnación: «El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). «Carne» quiere decir: hombre como nosotros, con toda la fragilidad y debilidad de nuestra condición humana.

En sus epístolas Juan repite la misma afirmación: al Verbo de Dios «que existía desde el principio» atribuye la realidad maciza, si está bien decirlo así, «que vimos y palpamos con nuestras manos» (1 Jn 1,1-3). Y en otro pasaje anatematiza como impostores y anticristos a «los que no confiesan que Jesucristo haya venido en carne» o humanidad verdadera (1 Jn 4,2-3; 2 Jn 7).

Al testimonio de Juan se añade el de Pablo. Tal vez nunca había visto a Jesús antes de la aparición del Cristo glorioso a las puertas de Damasco; por lo menos, no era de los que le habían acompañado «desde el bautismo de Juan hasta el día de su elevación». Más aún, el interés de Pablo se concentra en el Jesús glorificado. Pero, aun así, para Pablo Jesús no es un ser fantástico, etéreo, puramente espiritual, sino el «nacido de mujer y sujeto a la ley» (Gál 4,4), «descendiente de David

[1] Clemente Alejandrino, *Quis dives salvetur?* 42,2: PG 9,749.

según la carne» (Rom 1,3; 9,5), que «ha tomado la forma de siervo y se ha hecho igual a los hombres, se ha manifestado en todo su porte como hombre, y ha obedecido hasta la muerte... de cruz» (Flp 2,7-8), cuyo cuerpo y sangre participamos en el altar (1 Cor 11,27); sobre todo, sí, es el «Jesucristo crucificado» (1 Cor 1,23; 2,2).

Pablo no tendrá ocasión ni pretensión de narrarnos en detalle la vida terrestre de Jesús; sólo retiene el acto fundamental de su sacrificio en la cruz, por el cual Jesucristo «ha destruido la enemistad (entre los hombres) en su carne» (Ef 2,13-16; Col 1,20.22, etc.). El mismo Jesucristo glorificado es para Pablo un hombre real y verdadero, en el estado definitivo de gloria, el segundo, nuevo o «último Adán»; «porque, como por un hombre vino la muerte, así por un hombre viene la resurrección de los muertos», de modo que, «si todos mueren en Adán, así también todos resucitarán en Cristo» (1 Cor 15,21-22.45; Rom 5,12-21).

Por su parte, el autor de la epístola a los Hebreos avanza un paso más, exponiendo en forma temática la razón soteriológica de la realidad humana de Jesucristo. Jesucristo, nos dice, tenía que hacerse semejante a sus hermanos participando con ellos los sinsabores de la miseria humana, para poder interceder por ellos como sacerdote, capacitado para compadecerse de los hombres por la experiencia personal de la tentación y el dolor que nos acosan; tenía además que ser la víctima con cuya sangre penetrase como sumo sacerdote en el santuario celestial; tenía, en fin, que ser el guía o jefe de línea que nos condujese a la salvación, después de haber llegado él mismo a su perfección mediante la obediencia costosa y el sufrimiento (Heb 2, 10-18; 4,15; 5,7-8.13; 9,12-14; 10,8-10).

Y Pedro en su primera epístola, suponiendo la verdadera humanidad de Jesucristo, semejante a la nuestra, deduce una consecuencia parenética: si él sufrió, suframos nosotros al igual que él siguiendo su ejemplo (1 Pe 3,17-4,1); pero ese ejemplo se diluiría si él no hubiese sido hombre como nosotros, y si no hubiese sufrido como nosotros, no sólo externamente heridas corporales, sino también internamente desgarramientos del corazón, a todos los cuales supo sobreponerse con un acto libre de su voluntad humana.

Todo se resume en una palabra: «el mediador único entre Dios y los hombres es un hombre, Cristo Jesús» (1 Tim 2,5). Mediador, justamente en cuanto hombre, en su humanidad mediadora. El es «nuestro hermano», un hombre como nos-

otros, «que no se desdeña de llamarnos sus hermanos» (Heb 2, 11.17).

A modo de apéndice añadamos una nota sobre la importancia del estudio y meditación de la existencia humana de Jesús.

Hubo en los siglos XVI y XVII unas tendencias extraviadas de espiritualidad, llamadas iluminismo y quietismo, que llegaron a recomendar una vida contemplativa en la que sería inútil y aun nociva la consideración de la encarnación y de la pasión de Jesucristo, porque el alma, decían, debería elevarse a la contemplación exclusiva de la divinidad. La Iglesia condenó con razón semejantes aberraciones (cf. DS 2186. 2235). Ya habían reaccionado contra esas extravagancias santos como Santa Teresa de Avila, que escribe: «una cosa quiero decir, a mi parecer importante... (Algunos) dicen que... la humanidad de Cristo a los que llegan ya tan adelante (en la vía de la oración) embaraza e impide a la más perfecta contemplación... (Por lo que a mí hace) apartarse del todo de Cristo... no lo puedo sufrir». Y arrepentida de haberse dejado seducir un tiempo por aquella opinión, exclama: «¡Oh Señor de mi alma y Bien mío, Jesucristo crucificado! No me acuerdo vez de esta opinión que tuve, que no me da pena, y me parece que hice una gran traición, aunque con ignorancia... ¿Es posible, Señor, que cupo en mi pensamiento, ni una hora, que Vos (Jesucristo hombre y crucificado) me habías de impedir para mayor bien? ¿De dónde me vinieron a mí todos los bienes sino de Vos?» Por eso unas líneas más arriba escribía: «quisiera yo siempre traer delante de los ojos su retrato e imagen, ya que no podía traerlo tan esculpido en el alma como quisiera» (*Vida* c.22).

Nos lo ha recordado el concilio Vaticano II: «La naturaleza humana ha sido en él (Jesucristo) asumida, no suprimida; por lo mismo, también en nosotros ha sido elevada a una sublime dignidad. El, el Hijo de Dios, ...trabajó con manos de hombre, reflexionó con inteligencia de hombre, actuó con voluntad de hombre y amó con corazón de hombre» (GS 22).

2. Las limitaciones humanas

Jesús es nuestro hermano, no solamente porque es un hombre en todo semejante a nosotros con semejanza específica de naturaleza, sino, además, porque es «carne y sangre nuestra», «carne y huesos de nuestra carne y huesos», para usar una expresión bíblica (cf. Gén 29,13-15; 37,27; Heb 2,14). Dios no creó a Jesús de otro material, decía Ireneo, porque había que sanar y «recapitular» precisamente el que por Adán se

había corrompido [2]. Así, Jesús es descendiente de Abrahán y de la tribu de Judá, de la familia de David según la carne (Heb 7,14; 2,16; Rom 1,3). Dos evangelistas nos dan su árbol genealógico, uno descendiendo desde Abrahán, otro ascendiendo hasta Adán (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38). El nacimiento virginal no desmiente su pertenencia a nuestra familia humana (cf. DS 292).

Pero, al entrar en ella, el Hijo de Dios se sumerge en todo el espesor de la existencia humana, sujeta al dolor y a la muerte en consecuencia del pecado. Es lo que insinúa Juan al escribir la frase: «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), con todas las connotaciones de debilidad e impotencia que implica el concepto bíblico de «carne». Y es también lo que expresa Pablo con frase aún más tajante al decir que «el Padre envió a su Hijo en carne semejante a (nuestra) carne de pecado» (Rom 8,3).

Hemos llamado antes la atención contra el peligro de concebir la encarnación de un modo casi docetista. Es cierto que, considerado en abstracto, el mero concepto de «Dios-hombre» nada dice sobre el modo concreto de su realización; y cierto también que Jesucristo resucitado sigue siendo verdadero hombre, cuyo estado glorioso es manifestación sublime de su verdadera divinidad: es Jesucristo como «Señor» (Flp 2, 11). Pero ¿hubiera tenido sentido una encarnación, una entrada del Hijo de Dios en el mundo, que, por el hecho mismo de ser gloriosa, habría quedado al margen de nuestra historia y, más aún, en contradicción con ella?; ¿cómo hubiera podido patentizarse en esa forma «la bondad y benignidad de Dios nuestro Salvador» (Tit 3,4), la generosidad y delicadeza de su amor?

El Hijo de Dios no se encarnó en una humanidad glorificada e impasible, supraterrena y supratemporal, sino en la humanidad histórica, débil, humillada y despojada de todo esplendor: en la «carne de pecado». Así lo canta el himno cristológico de la epístola a los Filipenses: Cristo «se anonadó a sí mismo tomando la condición de esclavo y haciéndose semejante a los hombres, se manifestó en todo su porte como hombre» (Flp 2,6-7). Con un sustantivo derivado del verbo griego usado en este texto, el anonadamiento por la encarnación se llama «kénosis» (el verbo significa vaciar, anular, despojar) [a]. No se trata de una pérdida de los atributos divinos dentro de la divinidad misma del Hijo hecho hombre; porque no cesa de ser Dios al hacerse hombre: la encarnación no desdiviniza al Hijo,

[2] Véase libro I fase 2.ª, 2 C (p.80).

[a] ἑαυτὸν ἐκένωσεν.

sino que lo humaniza. El misterio consiste precisamente en que Jesucristo es «verdaderamente Dios, íntegro en su divinidad, consustancial con el Padre», y al mismo tiempo es «verdaderamente hombre, íntegro en su humanidad, consustancial con nosotros» (DS 301).

La kénosis afecta a la persona divina del Hijo, en cuanto que, al hacerse hombre, acepta un modo de existencia totalmente humano, no «a lo Dios», sino «a lo hombre»; porque se resigna a vivir su filiación divina en un plano inferior al divino: en el plano humano. Y el plano humano es el de la limitación, del trabajo y del esfuerzo, del dolor y de la muerte. No sólo hay kénosis del Verbo en cuanto Dios, sino también de Cristo en cuanto hombre; porque con su voluntad humana renuncia a la gloria de Señor para vivir la vida del Siervo de Yahvé.

Sin salir de los evangelios de la infancia, la imagen que nos dibujan de Jesús en Nazaret corresponde al estado de kénosis. Nada de las precocidades y maravillas imaginadas por la fantasía, unas veces devota y otras malsana, de los apócrifos. Jesús sencillamente «crecía», «estaba sujeto a sus padres» y era «un artesano», «hijo del carpintero» de aquel villorrio del que no se podía esperar saliese nada de extraordinario (Lc 2,51-52; Mc 6,3; Mt 13,55; Jn 1,46).

Antes del anonadamiento y obediencia de la cruz, el Hijo de Dios se abate a la vulgaridad de una vida de crecimiento, sumisión y trabajo: en Nazaret es un joven como cualquier otro. Sus paisanos más tarde se admiran al oírle predicar: «¿De dónde le viene a éste tanta sabiduría y tanto poder?» (Mt 13,54; Mc 6,2). El Hijo de Dios, «siendo rico, se hizo pobre» (2 Cor 8,9), como uno de tantos «pobres de Israel», los «anawim», que en este mundo nada poseen y nada significan, pero ponen toda su confianza en Dios. Cristo «no se aprovecha de su igualdad con Dios» (Flp 2,6). Y es que el Hijo de Dios quiere revelarse como tal, no a pesar de lo humano, sino precisamente por la humildad y en la limitación de su existencia humana.

La que para nosotros es una situación normal, es para él una condición de ser que podemos calificar de anómala. En nosotros, la limitación, la indigencia y la miseria son una necesidad connatural y, además, fruto de nuestro pecado; y la aceptación de nuestra situación humillante es para nosotros, como diría San Bernardo, humildad necesaria y fundada en la verdad. En Jesucristo, en cambio, la aceptación de esa situación es libre y se funda en la caridad [3]. Fue una kénosis voluntaria-

[3] *Sermones in Cantica* 42,7.

mente elegida en favor nuestro; pero esta misma aceptación voluntaria, lejos de desvirtuar o dulcificar la kénosis, la extrema y acentúa; de lo contrario, sería una farsa o una escapatoria.

La epístola a los Hebreos expresa la misma idea en categorías sacrificales: Jesucristo, «al entrar en el mundo, dijo: no has querido víctimas ni holocaustos; pero me has formado un cuerpo... Y yo he dicho: heme aquí que vengo... para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad», que es la de que él mismo se ofrezca como víctima, por cuya oblación seamos santificados (He 10,5-10).

La única excepción en la asimilación completa a nuestra humanidad limitada y débil es la exención del pecado: «semejante a nosotros», incluso en el sufrir, ser tentado y morir, «excepto el pecado». De esta exención hablaremos en su lugar; pero notemos aquí que ella en nada disminuye la autenticidad de la vida humana de Jesucristo; porque el pecado no es un elemento necesario de la existencia temporal del hombre, sino un fallo de su libertad.

De esta exención del pecado deducían los Santos Padres la ausencia en Jesús de aquellos defectos que en individuos particulares se derivan de sus pecados personales. Juan Damasceno y, siguiéndole a él, Tomás de Aquino y los teólogos escolásticos, hacían así la distinción entre los «defectos reprensibles y particulares» que se originan de una falta moral individual, y las «deficiencias irreprensibles y comunes» que el pecado original acarreó sobre la humanidad. Los del primer género no pueden encontrarse en Jesucristo, pero él tomó sobre sí los del segundo[4]. Ninguno de aquellos se insinúa en el NT. Pero sería ridículo enredarse en minucias, que, por lo demás, no encuentran apoyo positivo en el testimonio escriturístico. Los evangelios, si bien aluden a sus manos, sus pies, su costado y, sobre todo, sus ojos y su mirada, no nos trazan un retrato del aspecto externo de Jesús. De los datos allí esparcidos se ha pretendido deducir conclusiones sobre su estatura, sus fuerzas físicas, etc.; pero no pasan de ser apreciaciones subjetivas y arbitrarias.

Algunos Padres creyeron descubrir una descripción en la profecía del Siervo de Yahvé: «no tiene belleza ni atractivo; le hemos observado, y nada hay en él que retenga nuestras miradas ni llame nuestra atención» (Is 53,2), pero, evidentemente, esto se refiere a la pasión.

Lo sensato es contentarse con el resumen de la epístola a los Hebreos: «se asemejó en todo a sus hermanos», porque «no se desdeña de llamarnos hermanos» (Heb 2,11.17).

[4] *STh* III q.15a.4.

3. La inserción en la historia

Una de las limitaciones que comporta la entrada del Hijo de Dios en nuestra familia humana es la inserción en nuestra historia: nace de una raza determinada, en un país y en un período y ambiente determinados. Mateo escribe: «nació Jesús en Belén, en los días del rey Herodes» (Mt 2,1); y Lucas enlaza su nacimiento con la época del apogeo romano mencionando un empadronamiento de «todo el mundo» decretado por César Augusto (Lc 2,1).

La inserción en la historia implica además la sujeción a la ley del desarrollo. Cuando Pablo habla del «Hijo, nacido de mujer y sujeto a la ley» (Gál 4,4), se refiere a la ley de Moisés; pero podemos extender el sentido de esa expresión y decir que el Hijo de Dios nace sujeto a la ley de la temporalidad humana y de la historicidad.

La temporalidad y la historicidad, en sí mismas, no son un castigo, sino una bendición para el hombre: por ellas Dios le asocia a colaborar a su actividad creadora y providente, suscitando las generaciones futuras y encaminándolas con el mundo entero por la senda de un continuo avance hacia la consumación final en el reino de Dios. Pero el hombre puede también, abusando de la libertad concedida por Dios, torcer el curso de la historia; y, de hecho, lo torció por el pecado, subyugando la creación y la historia a ídolos corruptibles y engañosos, al sin-sentido y al despropósito (cf. Rom 8,20). Dios quiso salvar al hombre y la historia, sin destruirlos ni violentarlos.

Al crear al hombre, y con él la historia, Dios había creado simultáneamente «la historia de la salvación», cuyo eje había de ser Jesucristo, el Hijo de Dios dentro de la historia; de manera que, dentro de la misma historia se escondía la energía divina que la orientaba hacia Dios y que, en caso de desviación por malicia de los hombres, podía encaminarla de nuevo hacia Dios. Dios creó la historia de la salvación haciendo que la historia humana fuese historia divina: la historia de Dios hecho hombre. Porque Dios quiso hacer suya la historia del hombre, manifestándose en ella: *dentro* de la historia y *como* historia. Por eso, el que es eterno toma una existencia temporal e histórica, sujetándose a la ley de la historicidad, al «devenir», comenzando por el devenir mismo de «hacerse hombre» [b] (Jn 1,14).

Ley de la historicidad es la limitación y la fragmentariedad:

[b] ἐγένετο.

no la perfección instantánea, sino el crecimiento progresivo. Es significativo que, en su evangelio de la infancia, Lucas repite la idea: «el Niño (Jesús) crecía y se iba robusteciendo», y «progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,40.52). No podía acentuarse mejor la sujeción del Dios-hombre a la ley del desarrollo.

¡Misterio profundo éste del crecimiento del Hijo de Dios en sus años de Nazaret! Lucas ha señalado un triple crecimiento, que podremos denominar: fisiológico, psicológico y religioso-moral: «estatura, sabiduría, gracia». Este misterio nos saldrá al paso en toda la vida de Jesús y tendremos ocasión de estudiarlo en detalle. Aquí anotemos brevemente que los años en Nazaret no fueron, ni mucho menos, inútiles. No se trata solamente de santificar las diversas edades del hombre, desde la infancia hasta la virilidad; ni tampoco solamente de dar ejemplo de obediencia, laboriosidad y sencillez. Todo eso es cierto; pero, además, y más fundamentalmente, hay aquí el misterio de la sujeción a la ley de la historicidad humana, que exige un proceso de maduración para llegar a la plena madurez.

En Nazaret Jesús observa y vive esas escenas de la vida lugareña y campesina que luego transformará en parábolas del reino: juega a fiestas y duelos, ve los pajarillos llevarse los granos caídos a la vera del sendero y oye hablar del asalariado que, labrando un campo, desenterró un tesoro (cf. Mt 11,16-17; 13,4.44). En Nazaret, en la liturgia sinagogal y en la paz del hogar, junto a sus padres, escucha y medita las Escrituras que comentará más tarde en sus sermones, y aprende aquellos salmos que empleará en su oración y recitará en la cruz.

Insistamos: el misterio de la Encarnación es misterio de inserción en la historia y, por lo mismo, misterio de sujeción a la ley del crecimiento. No sólo en apariencia, sino de verdad, Jesús «crecía en sabiduría, estatura y gracia», y en aquellos años silenciosos de Nazaret iba adquiriendo, no únicamente la madurez corporal en el vigor de la edad viril de «unos treinta años» (Lc 3,23), sino también, si vale la expresión, la madurez psicológica y espiritual que admiramos en su vida pública.

Hemos llegado aquí a una encrucijada en la que se impone una opción teológica: ¿cómo interpretar concretamente el dato revelado básico de la encarnación, formulado por el concilio Calcedonense en aquellas frases paralelas: «consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad» (DS 301)? ¿Qué implica la consustancialidad humana en aquel que, según la divinidad de su persona, es consustancial con el

Padre? Parece evidente que el Hijo de Dios hecho hombre, por razón misma de la unión hipostática, debe gozar de privilegios especiales en su humanidad, no obstante su consustancialidad con la nuestra. Pero ¿qué privilegios?; ¿en qué grado?

Una teoría, que podríamos apellidar perfeccionista o maximalista, opina que Jesucristo, desde el primer instante, hubo de poseer en máximo grado todas las perfecciones que el hombre puede alcanzar, incluso las propias de la bienaventuranza celeste, excluyendo solamente aquellas que impedirían la obra de la redención. Prácticamente, las únicas limitaciones que en esa teoría se admiten son las que hacen posible el dolor, la pasión y la muerte.

Contra este principio maximalista se alza la teoría funcionalista o minimalista, quizás mejor finalista, que sólo reconoce en Cristo durante su vida mortal las perfecciones o privilegios indispensables para ejercer su oficio de revelador y redentor. La razón es, en resumidas cuentas, que no parece haber argumentos convincentes para afirmar más que esto mínimo.

Ambas teorías pueden alargar las listas de sus propugnadores. Si se me permite enunciar mi opinión, confieso que ninguna de ellas me satisface. La funcionalista parece demasiado pragmática y, por atender a la finalidad—cosa en sí muy legítima—, parece desatender la esencia. La perfeccionista, a fuerza de insistir en la esencia, parece olvidar la existencia real e histórica.

La consustancialidad con nosotros, formulada por el Calcedonense, no es abstracta, esencialista y a-temporal, sino concreta, existencial e histórica: no la del que pasa por el mundo como una figura hierática, sino la del que nace como hombre para vivir una vida verdaderamente humana. Preferiría hablar de un principio de «connaturalidad», como traducción de aquella consustancialidad. Connaturalidad significaría, en nuestro caso, no perfección total poseída inmutablemente desde el comienzo, sino perfectibilidad humana, capacidad de crecimiento y progreso: perfectibilidad histórica por razón de la encarnación en la historia. No perfección que desde el principio sobrepasa toda perfección humana, aun la asequible en el cielo; sino perfectibilidad que sobrepuja toda perfectibilidad humana, y esto por razón de su punto de arranque que determina toda la ruta o desarrollo: el punto de arranque es su personalidad de Hijo de Dios, pero en forma de siervo, y no de señor; en anonadamiento, en encarnación en la historia. Notemos de paso que el principio maximalista no puede ni quiere negar esta connaturalidad, aunque la exponga de diversa manera.

Más adelante hablaremos de «connaturalidad» en un sen-

tido distinto, aunque conexo. Por ahora nos contentamos con presentar al lector estas diversas opciones teológicas para que entre ellas elija.

Una última observación en este punto. La fragmentariedad en la realización histórica explica la unidad interna en la multiplicidad de los misterios de la vida de Jesucristo, desde su nacimiento hasta su muerte y resurrección: son las etapas de un único evento salvífico que se desmembra en el tiempo, porque él también requiere maduración y progreso.

4. La potencialidad salvífica

La inserción del Hijo de Dios en nuestra historia lleva consigo, en compensación de su limitación y fragmentariedad temporal, una potencialidad supratemporal inconmensurable.

Ante todo, porque da a nuestra historia una dimensión infinita y divina: la historia ha adquirido el nivel sobrenatural y sobrehumano. En adelante no puede haber una historia puramente humana y profana, desde el momento en que Dios ha querido entrar en nuestra historia, vivirla desde dentro y hacerla suya. La historia del hombre se ha transfigurado en historia de Dios.

Al tomar el Hijo de Dios una humanidad en todo semejante a la nuestra, se hizo, en cierto sentido, «todo hombre», porque no dejó de tomar nada de lo que es propio de todo hombre. «El Hijo de Dios—dice el Vaticano II en un párrafo poco antes citado—por su encarnación se unió en cierto modo con todos los hombres: trabajó con manos de hombre, pensó con entendimiento de hombre, obró con voluntad de hombre y amó con corazón de hombre» (GS 22). La lista podría prolongarse; porque Jesús miró también con ojos de hombre, se fatigó y lloró con cansancio y lágrimas de hombre, y murió con muerte de hombre, y más cruel que la del común de los hombres. En una palabra: asumió en sí todo el misterio de la existencia humana tal cual es, y viviéndola nos reveló la profundidad y sublimidad de este misterio que somos los hombres. Dice allí mismo el concilio: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». En su vida nos descubrirá él por partes este misterio nuestro y la excelsitud de nuestra vocación humana; pero ya desde su infancia nos enseña a aceptar nuestra condición de hombres; porque sólo aceptándola, sin rebelarnos contra ella, es como podemos resolver y superar el misterio que somos como hombres.

Algunos Padres griegos, tomando como punto de partida una concepción platónica del hombre, imaginaron la humanidad de Jesucristo algo así como la realización del concepto universal de «hombre», que se refleja y participa en cada individuo; de esa manera todos dependeríamos en nuestro ser de aquella «humanidad universal» de Jesucristo. Esto no pasa de ser un intento malogrado para explicar el alcance universal de la vida y acciones individuales de Cristo.

Echando mano de otros esquemas antropológicos, se han esforzado teólogos modernos por explicar esta universalidad salvífica, por ser Jesús «el Hombre» por excelencia y en plenitud de humanidad, culmen de las posibilidades del hombre y de su apertura hacia Dios. En la síntesis final estudiaremos algunas de estas teorías. Todas ellas sólo pretenden dar una explicación discutible de una verdad indiscutible.

La verdad indiscutible es que la existencia humana, por la cual el Hijo de Dios se ha insertado en la familia y en la historia humana, extiende su influjo a todo el género humano. Lo afirma explícitamente Pablo al contraponer «al primero» y «al último Adán», cada uno de los cuales, en su esfera, compendia toda la humanidad: el primero, la que sucumbe al pecado; el segundo, la que resucita a la vida (cf. 1 Cor 15,21-22.45-49; Rom 5,12-21). Y es que la existencia humana de Jesucristo ha dado un nuevo sentido a la existencia del hombre y ha cambiado el rumbo de su historia; porque Jesucristo, como hombre, lleva en sí a todos los hombres. De aquí la importancia de reconocer, sin atenuaciones ni cortapisas, la realidad de esta inmersión del Hijo de Dios en todo el espesor de la existencia humana, con la kénosis incluida en la encarnación.

Recordemos el principio que los Santos Padres invocaban incansablemente en las controversias cristológicas: «sólo ha sido sanado en el hombre aquello que tomó para sí el Hijo de Dios [5]. Al tomar él nuestra historia, la salva. «El Verbo de Dios, por quien todo ha sido hecho, se hizo él mismo carne y habitó en la tierra con los hombres, y como hombre perfecto penetró en la historia del mundo tomándola y recapitulándola en sí mismo» (GS 38). Porque el Hijo de Dios se hizo hombre como nosotros, trabajó y se fatigó, sufrió y lloró, amó y murió como hombre, por eso, y sólo por eso, podemos nosotros, de nuestra parte, trabajar y fatigarnos, mirar y hablar, llorar y sufrir, morir y amar, con ojos y labios y manos, con entendimiento y libertad y corazón, con un dolor y una muerte seme-

[5] Gregorio Nacianceno, *Epistolae* 101: PG 37,181; Cirilo Alejandrino, *Adversus Nestorium* 1,1: PG 76,20; Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 3,12: PG 94,1028.

jantes a los del Hijo de Dios. Decía Agustín: «Dios, que es de naturaleza distinta de la nuestra, se hizo hombre, para ser, en su naturaleza humana, la vid de la que pudiésemos ser sarmientos» [6]. El Hijo de Dios inmergido en la realidad mezquina de nuestra existencia humana es el que nos injerta en la corriente profunda de su vida divina.

La última razón de ello es la «capitalidad» de Cristo: su propiedad de ser Cabeza de toda la humanidad, no por mera designación libre de parte de Dios, que pudiera parecer puramente arbitraria, sino por su mismo ser Hijo de Dios hecho hombre. Pueden ayudarnos a comprenderlo la consideración de su personalidad y la de su misión.

Su personalidad comporta el ser divina y el ser filial.Por lo que hace a su personalidad en cuanto «divina», se podrá decir que Cristo, precisamente por no ser un hombre como otro cualquiera, sino Dios hecho hombre, lejos de quedar, como nosotros, encerrado dentro de los límites espacio-temporales de su individualidad, está abierto a todo lo humano en virtud de su personalidad divina. Sin duda, no posee él una humanidad abstracta, imposible: es uno de nosotros, pero no en oposición y contra-distinción que le reduzca a ser uno más, distinto y enfrente de cada uno de nosotros; asumiendo nuestra naturaleza sin menoscabo de su personalidad divina, tiene en sí la capacidad de englobarnos a todos. Porque él, por quien fueron hechas todas las cosas, no excluye nada de ninguno de nosotros; todo lo contrario, nos incluye a todos, en nuestra individualidad y en nuestra comunidad, e incluye todas nuestras posibilidades, creadas y creables, en una realización tan completa que es como su universalidad concretizada.

Su personalidad en cuanto «filial» o propia de la persona del Hijo de Dios es, por identidad, simultáneamente la máxima receptividad y la máxima entrega respecto de Dios puestas en nivel humano. Dios, como Padre, no puede otorgar al hombre un beneficio superior al de su propia paternidad haciendo al hombre hijo suyo. Cuando el Padre dispone que su Unigénito se haga hombre, en este Hijo-hombre ha cristalizado todo su amor de Padre, de modo que el Hijo-hombre es la epifanía del amor de Dios a los hombres. Pero, como este Hijo-hombre es, recíprocamente y por necesidad de su personalidad filial, entrega y vuelta al Padre, en él se condensa y concretiza la posibilidad para el hombre de su retorno a Dios. El doble movimiento complementario, descendente y ascendente, de recibir

[6] *In Joannem* tr.80,1.

de Dios y de volver a él para unirse con él, tiene su realización suprema para el hombre en el Hijo-hombre.

Si volvemos ahora la mirada a su misión, Jesucristo es el único hombre cuya única razón de existencia es la de ser «el Hombre para los demás». Nos lo había dicho Pablo: «Dios envió a su Hijo para hacernos hijos suyos» (Gál 4,4-5). Y lo repetían los Santos Padres con otras fórmulas: el único motivo de la encarnación del Hijo de Dios fue nuestra salvación y nuestra adopción. Semejante afirmación no se ha hecho ni se puede hacer de ningún otro hombre; porque, aunque la personalidad humana sea apertura al otro y aunque a cada uno de nosotros incumba el deber de abrirse y servir a los demás, ninguno de nosotros ha sido ni es indispensable para el bienestar, menos aún para la salvación escatológica del resto de los hombres.

En una palabra: él es «el Hombre de Dios y de los hombres, para Dios y para los hombres».

Más adelante habrá ocasión de ampliar estas ideas.

Para terminar advirtamos que «la forma de siervo» de que Pablo nos habla, no es solamente el despojo de toda gloria y la asimilación a nosotros en todo, hasta en nuestra debilidad y sujeción a la muerte, sino que, por encima de todo eso, es la misión del Siervo de Yahvé, que carga con los pecados de la multitud para removerlos y dar paso a las bendiciones de Dios. Su actitud como tal es la de no porfiar ni vociferar en las plazas, la de no quebrar la caña cascada ni apagar la mecha aún humeante (cf. Mt 12,17-20; Is 42,1-4). Su venida al mundo no ha causado convulsiones políticas, ni revoluciones sociales, ni trastornos religiosos. Obra con tanta más eficacia cuanto con menos estruendo: lo mismo en la oscuridad de Nazaret que, más tarde, en la publicidad de su ministerio, en la derrota de la cruz y aun en la victoria de la resurrección, manifestada directamente, «no a todo el pueblo, sino sólo a los testigos predestinados por Dios» (cf. Act 10,41). La acción de Dios es poderosa, pero sosegada; invita y atrae, pero no arrastra ni coacciona.

Todo este misterio de inserción en la historia, de fragmentariedad en la acción y de universalidad en la eficacia, de servicio salvífico en la modestia del escondimiento, es el que profesamos cuando «creemos en el único Señor, Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, que por nosotros y por nuestra salvación se encarnó e hizo hombre».

CAPÍTULO 5

EL DIOS-HOMBRE

1. *El contenido de la formula dogmática*
2. *La enseñanza del Nuevo Testamento.*
3. *Enfoque bíblico-dogmático.*
4. *Vías de acceso al misterio del Dios-hombre* A. Vía de antropología filosófica. B. Vía de antropología bíblica. C. Vía de filosofía teológica. D. Vía de historia bíblica. E. Vía de la condescendencia divina.
5. *La averación del antropomorfismo divino.*

BIBLIOGRAFÍA

J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Las formulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual* EstE 46 (1971) 339-367.

M. BYSKOV, *Verus Deus-verus homo Lc 3,23-38* · StTh 26 (1972) 25 32.

J. RATZINGER, *Die Legitimitat des christologischen Dogmas* EstE 47 (1972) 487-503.

GERHARD DAUTZENBERG, *Christusdogma ohne Basis? Ruckfragen an das Neue Testament* (Essen, Fredenbeuel & Koenen, 1971).

H. SCHNEIDER, *The Word was made Flesh. An Analysis of the Theology of Revelation in the Fourth Gospel* CBQ 31 (1969) 344-356.

G. RICHTER, *Die Fleischwerdung des Logos in Johannesevangelium* NovT 13 (1971) 81-126.

G. MUSCHALEK, *Gott in Jesus* ZKT 94 (1972) 145-157.

PHILIPP KAISER, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik* (Mch, Hueber, 1968).

A. KROGER, *Mensch und Person. Moderne Personsbegriffe in der katholischen Theologie* (Recklinghausen, Paulus, 1968).

HERIBERT MUHLEN, *Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage* Cath 23 (1969) 205-239.

KARL RAHNER, *Wer bist Du eigentlich-Jesus? Auf der Suche nach Zugangen zum Verstandnis des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu.* GLeb 44 (1971) 401-407.

JEAN-JACQUES LATOUR, *Imago Dei invisibilis Esquisses sur les relations de l'anthropologie chretienne et la psychologie du Christ*, en BOUESSÉ-LATOUR, p.227-264.

H. MUHLEN, *Die Veranderlichkeit Gottes als Horizont einer zukunftigen Christologie Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie* (Mst 1969).

ULRICH MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testament* (Tu, Mohr, 1971).

U. LUZ, *La imagen de Dios en Cristo y en el hombre segun el Nuevo Testamento.* Conc 50 (1969) 554-565.

JEAN GALOT, *La personne du Christ. Recherche ontologique* (Gembloux, Duculot, 1969), trad. esp. *La persona de Cristo. Ensayo ontológico* (Bil, El Mensajero, 1971).

— *Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ* Greg 55 (1974) 69-97.

K. DUCHATELEZ, *La «condescendance» divine et l'histoire du salut* NRT 95 (1973) 593-621.

J ALFARO, *Encarnación y Revelacion* Greg 49 (1968) 431-459.

«El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14).

La doble afirmación de la verdadera divinidad y de la verdadera humanidad del Hijo de Dios hecho hombre, tema de los capítulos precedentes, nos hace abordar ahora el problema de la relación y unión de lo divino y de lo humano en aquel que con un único vocablo llamamos: Jesucristo.

En el concilio de Efeso se definió que el Verbo se había hecho hombre, no por un cambio o transformación suya, sino en virtud de una unión, no meramente afectiva, sino real, aunque incomprensible e inexplicable: «union según la hipóstasis, de forma que las dos naturalezas (divina y humana), aunque distintas, se juntan con verdadera unión, constituyendo un único Jesucristo e Hijo, por razón de la unión misteriosa e inefable en una sola persona» (DS 250). Veinte años después, el concilio de Calcedonia perfila la fórmula dogmática: «uno y el mismo Cristo en dos naturalezas, inconfusa e inmutablemente, indivisa e inseparablemente , unidas en una única persona y una única hipóstasis»; y la doctrina así definida se afirma ser «conforme a la enseñanza de Jesucristo y del símbolo de los Padres» de los concilios de Nicea y Constantinopla (DS 302) En él se profesa la fe «en el único Señor Jesucristo, Hijo de Dios, unigénito engendrado del Padre. , consustancial con el Padre , el cual (Jesucristo)... por nuestra salvación se encarnó e hizo hombre», etc. (DS 125).

En Jesucristo no pueden distinguirse dos sujetos, uno que sea Dios nacido en la eternidad del Padre, y otro que sea hombre nacido en el tiempo de la Virgen María; sino que un mismo y único sujeto, el Dios-Hijo es hijo de María, la Theotókos.

Es lo que en Calcedonia se quiso expresar al definir la unidad de persona en la dualidad de naturalezas o, inversamente, la dualidad de naturalezas en la unidad de persona: Jesucristo no es *Dios en un hombre*, sino *Dios-hombre*.

La fórmula calcedonense sabemos que fue el resultado de largas controversias cristológicas. Pero necesita declaración y justificación. Porque, por una parte, utiliza categorías de una filosofía pasada hoy día de moda, y por otra, emplea una terminología extraña al lenguaje bíblico en que se enunció primitivamente el misterio. Es menester, pues, explicar el sentido de aquella fórmula desligando de la envoltura de tecnicismo teológico el núcleo de su contenido dogmático, y luego hay que examinar su correspondencia con la enseñanza del NT.

Este nos señalará el punto de enfoque de esta verdad central del cristianismo. Al fin intentaremos indicar algunas rutas de acceso a una inteligencia, aunque imperfecta, de este misterio.

1. El contenido de la fórmula dogmática

La fórmula calcedonense emplea los términos: «naturaleza» y «persona» o «hipóstasis»; estos dos como equivalentes; del último se deriva la expresión: «unión hipostática», que significa la unión en la persona o la unidad de persona en la dualidad de naturalezas.

Por «naturaleza» se entiende aquí la esencia y propiedad de una cosa, el conjunto de características, cualidades o atributos y partes, si las hay, que constituyen un ser individual en una especie, categoría o nivel: v.gr., hombre, animal, planta, etc. De la «naturaleza» brotan las acciones.

Así se habla de la naturaleza humana del hombre, de la naturaleza animal de un león o de la naturaleza vegetal de un árbol. En este sentido, aunque analógicamente, se habla también de «la naturaleza divina», como de aquella esencia suma e infinita, común a las «tres personas divinas»: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En contraposición a «naturaleza», por «persona» se entiende el sujeto de quien es la naturaleza, el individuo de quien se enuncian como propias aquellas cualidades y partes que se consideran constitutivas o concomitantes de la naturaleza.

«Persona» y «naturaleza» se contraponen algo así como el posesor y lo poseído, como el trabajador y el instrumento de trabajo: yo en cuanto «persona» tengo una «naturaleza» que es «mía», un cuerpo dotado de miembros, una inteligencia y una voluntad, etc., por medio de todo lo cual me voy configurando a mí mismo, actúo sobre el mundo en que vivo y, viceversa, recibo su influjo. Claro está que persona y naturaleza no existen aparte, sino que se compenetran; porque no puede haber una persona sin su naturaleza, ni es posible una naturaleza despersonalizada: como decía Leoncio de Bizancio, no hay naturaleza individual «anhypóstatos». Pero esto no impide el que ambas se distingan.

Expresado de otro modo: en la terminología clásica, «persona» y «naturaleza» se distinguen como «quién» y «qué», «alguien» y «algo», «el que» y «lo que». Ese «alguien» eres «tú», o soy «yo», o es «él», «fulano» y «mengano». De ti y de mí, de fulano y mengano decimos que somos hombres, que nacimos tal

año, que vivimos en tal sitio, que uno es médico y otro es abogado, etc. Todo «lo que» somos o hacemos atañe inmediatamente a la «naturaleza» de «el que» cada uno de nosotros es como «persona». Ser persona, dicho en una palabra, es ser tú, o ser yo, o ser él; y naturaleza es nacer, crecer, pensar, querer, morir.

> A mi naturaleza individual pertenecen mis manos y mis pies, mis sentimientos y mis deseos, mis alegrías y mis penas, mi vida y mi muerte; todo es personalmente «mío». Si dijese que tú eres «mío», sé que la frase es pura metáfora y analogía; porque tú no puedes ser mío física y realmente como mi pensamiento y mi deseo es mío, sino sólo afectivamente o por mera relación externa, como mi hermano es mío.

Aplicando estos conceptos a Jesucristo, la idea que se quiere enunciar en la fórmula dogmática al hablar de «una persona en dos naturalezas» o «dos naturalezas unidas en una persona» «hipostáticamente», es que en Jesucristo no hay más que un único «alguien» que posee una doble serie de «algo»; un único «quién» al que pertenece un doble género de «qué»; un único «yo» de quien es un doble conjunto de propiedades y acciones, divinas y humanas. En Jesucristo podemos y debemos distinguir lo divino y lo humano, pero no podemos disgregar dos «sujetos», a cada uno de los cuales corresponda una de aquellas dos líneas de cualidades y acciones, ni podemos dividir un «yo» divino contrapuesto a un «tú» humano: no podemos considerar a Jesucristo como si fuese un «nosotros» compuesto de «tú» y «yo». Como decía Gregorio de Nazianzo, en Cristo hay «un algo y otro algo», pero «no un alguien y otro alguien» [1]. Por tanto, la unión de lo divino y lo humano, sin ser una fusión o amalgama de ambos «algo», no es una mera asociación de dos «alguien» en una especie de pareja o equipo, por sola conformidad afectiva o relación externa o cooperación de acción, sino verdadera unidad y unicidad de sujeto, al que pertenecen física y realmente lo divino y lo humano, como a mí me pertenecen mi cuerpo y mi alma, mi temperamento y sensibilidad, mis ideas y propósitos, mi vida y mi muerte.

Hay que añadir una precisión: en Jesucristo, el «yo» o sujeto único no surge en la encarnación como consecuencia de la junta de lo divino y humano, sino que es el Hijo de Dios que existe en el seno del Padre con independencia del mundo creado por él: este Hijo, eterno y consustancial con el Padre,

[1] *Orationes* 40,23: PG 36,389.

es el que ha hecho suya una individualidad humana, viniendo a ser el «yo» y el «sujeto último» de esta individualidad, que, por lo mismo, es tan «suya» como la mía es mía, y no como la tuya podría metafórica o analógica y relativamente llamarse mía. Por eso se dice con verdad que «el Hijo de Dios nace de la Virgen María» y que María, la Virgen, es verdaderamente «Madre del Hijo-Dios», «Theotókos» (DS 251); lo mismo hay que decir que el Hijo de Dios muere en la cruz (cf. DS 252-263).

El lector erudito podrá objetar que esta terminología, tal como la acabamos de explicar, no coincide con la moderna. Hoy día se entiende por «naturaleza» el material subyacente y previo a la actividad transformadora por el arte o la técnica, y «persona» se define en su aspecto psicológico o ético-jurídico: la conciencia, los deberes y derechos, etc. La evolución semántica es innegable. Pero, bien pensado, la terminología antigua no resulta tan exótica. Reflexionando sobre mí mismo, mi «naturaleza» individual es también para mí un material subyacente, que se me da, y sobre el cual he de ejercer mis decisiones personales; y mi «persona» es ese recinto último y sagrado, irreducible a ningún sustrato ulterior, absolutamente irreemplazable e irrenunciable, donde yo soy el que soy, y cada uno es «el que» es.

En todo caso, la terminología podrá transformarse, pero la idea no debe cambiar; sólo habría que traducirla en un nuevo lenguaje. En una época de tan violentas y rápidas mudanzas en lo ideológico y lingüístico, y en la que, por lo demás, no hay un sistema filosófico universalmente aceptado, parece más prudente abstenerse de proponer una formulación moderna. Claro está que, al exponer este dogma, habrá que estar atento a la mentalidad y fraseología del oyente.

De todos modos, nos parece ilegítimo el intento de apoyarse en lo arcaico de la fórmula, para rechazar la doctrina del Hijo que es Dios y es hombre, o brevemente del «Dios-hombre», y transformarla, por ejemplo, en la de «Dios en un hombre».

Todavía un complemento. La «persona» implica dos respectos: en el respecto interno, es la unidad de todos los elementos, cualidades, acciones, etc., en un único sujeto que los enlaza todos: es la «totalidad en sí», una en sí misma, no parcelada o repartida en varios sujetos; en el respecto externo, es la distinción y el enfrentamiento, pero simultáneamente la apertura o «relación hacia otro» sujeto en el mismo nivel de naturaleza. Es, pues, un «yo» uno en sí mismo y distinto de cualquier «tú», pero relacionado con éste.

La *totalidad en sí* y *relación a otro* pueden entenderse en un plan psicológico u ontológico: como conscias, reflejas y vividas, o como previas a su reflexión y vivencia, al mismo tiempo que fundamento de éstas. La consideración psicológica, repetimos, es hoy la prevalente; la ontológica, en cambio, es la utilizada en la fórmula dogmática. Esto hay que tenerlo en cuenta para entender correctamente el dogma efesino-calcedonense. Dejando para más tarde el aspecto psicológico, nos ceñimos aquí a la consideración ontológica.

Con esto queda explicado el sentido del dogma calcedonense y de su terminología. Esta se tomó del lenguaje de la época; pero aquél no está ligado con éste y en el mismo párrafo se enuncia con otros giros: «igual al Padre en cuanto a la divinidad, y semejante a nosotros en cuanto a la humanidad»; o dicho con palabras más concretas: *Hijo, igual al Padre en ser Dios, y semejante a nosotros en ser hombre.*

Pasamos ahora a exponer cómo el contenido de la definición de Calcedonia es realmente conforme con la enseñanza escriturística.

2. La enseñanza del Nuevo Testamento

Comencemos por un dato, en apariencia negativo, pero importantísimo: en el NT nunca se percibe dentro del mismo Jesucristo una tensión ni se oye un diálogo entre dos sujetos, uno de los cuales sea el Verbo, Logos o Hijo, y otro el hombre Jesús. En Jesús-hombre nunca se manifiesta una inteligencia iluminada por el Logos, ni una voluntad subordinada al Hijo, ni una oración o adoración dirigida al Verbo. La tensión y el diálogo son únicamente en relación con el Padre: la inteligencia de Jesús-hombre conoce al Padre, recibe su enseñanza y escucha su palabra; la voluntad de Jesús-hombre se enfrenta con la del Padre y a ella se somete; Jesús-hombre ora exclusivamente al Padre, para darle gracias, para pedirle ayuda, para entregarse a él.

Observemos también la relación de Jesucristo con el Espíritu Santo. De Jesucristo se dice que el Espíritu desciende sobre él, y le conduce al desierto, y que Jesús está lleno del Espíritu y se regocija en el Espíritu; o, inversamente, que él envía al Espíritu Santo. En cambio, jamás se dice que el Verbo descienda sobre el hombre Jesús, le mueva o le guíe, ni tampoco que Jesús envíe al Hijo.

En una palabra, el NT nos muestra una relación de enfrentamiento y distinción entre Jesucristo y el Padre o el Espíritu

Santo; pero por ningún resquicio asoma una relación semejante entre Jesús-hombre y el Hijo-Dios. Por tanto, la relación entre éstos no es de confrontación y distinción, sino de compenetración e identidad. De lo contrario es inexplicable el silencio completo sobre la relación entre Jesús-hombre y el Hijo-Dios, de quienes continuamente se está hablando. La conclusión es que Jesús-hombre es por identidad el Hijo-Dios.

El otro término de relación o confrontación para Jesucristo, insistiremos inmediatamente en ello, somos los hombres, a quienes enseña y salva, por quienes ora y sacrifica su vida.

Elijamos, entre otros innumerables, un texto en el que claramente se enuncian todos los términos de relación de Jesús: «en aquel momento se llenó de gozo por acción del Espíritu Santo, y exclamó: te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido dado por mi Padre; y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar. Y volviéndose a los discípulos les dijo: ... muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron; y escuchar lo que vosotros escucháis, y no lo escucharon» (Lc 10,21-24). Al que los discípulos ven y escuchan es a Jesús, que les revela al Padre.

Evidentemente, no se identifican «lo que» aún no tiene cincuenta años de edad y «lo que» existe antes que Abrahán naciese; la identidad es de «quien» no llega todavía a los cincuenta y «quien» existe antes de Abrahán: un solo y único «alguien» al que pertenecen como propios dos «algo»: un mismo y único «yo», que puede afirmar: «*yo* soy hombre de menos de cincuenta años, y *yo*, el mismo yo, existo antes que Abrahán» (cf. Jn 8,56-58).

Con esto pasamos a las enunciaciones directas de la unidad de sujeto en la dualidad de propiedades divinas y humanas.

Recordemos lo dicho en el capítulo tercero sobre la divinidad de Jesucristo; a ello no hay que añadir ahora más que una observación: los textos allí citados, no son especulaciones sobre la persona del Hijo en la Trinidad, sino afirmaciones sobre el Jesús que había vivido entre los hombres. A este Jesús es al que se llama «Hijo» y «Señor», al que se aplican los atributos de la Sabiduría divina, al que se adora e invoca; y de este Jesús se afirma su trascendencia sobre todas las criaturas,

su actividad creadora, su preexistencia eterna, su igualdad de poder y autoridad con Dios. Es decir: se predica sin restricciones ni ambages que este Jesús es Dios, Hijo de Dios.

El único pasaje que, a primera vista, contempla al Verbo sin relación con Jesús-hombre son los cinco primeros versículos del prólogo de Juan; pero pocas líneas después se enuncia su encarnación, su presencia y actividad «humana» entre los hombres (Jn 1,1-5.14-18); y el mismo Juan equipara la existencia del *Verbo* «en el principio junto a Dios (Padre)» con la gloria que poseía *Jesús* «antes de que existiese el mundo, junto a ti (Padre)» (Jn 17,5).

Este intercambio de propiedades divinas y humanas dentro del mismo Jesucristo, que en terminología teológica se denomina «comunicación de idiomas», no admite más explicación plausible que la de suponer un único sujeto o un único «yo», al que pertenecen como propias ambas propiedades. Porque hay que notar que la atribución recíproca de propiedades y actividades no se limita a cualidades extrínsecas, como serían el honor o el rango, sino que atañen a elementos internos, como son la existencia, la vida y muerte, el poder y la acción.

Los ejemplos de esta comunicación de idiomas no abundan, es verdad, en el NT, pero son significativos. Helos aquí: «disteis muerte al autor de la vida» (Act 3,15). «Si le hubiesen conocido, no hubieran puesto en la cruz al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8: nótese que «Señor» es título divino y «gloria» es atributo de Dios). «El (Jesucristo) es la imagen de Dios..., en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra...; él está por delante de todas las cosas y todas tienen en él su consistencia; él es también la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia..., el primogénito de entre los muertos» (Col 1,15-18). Las propiedades y actividades son indudablemente distintas e inconfundibles, más aún, opuestas; pero el sujeto es idéntico: un mismo «él» las posee como estrictamente «suyas».

Terminemos esta explicación con el análisis de dos textos, clásicos en la materia, donde se enuncia con toda claridad la unidad del sujeto poseedor de ambas series de propiedades intrínsecas.

El primero es el himno de la epístola a los Filipenses: todo él se refiere a «Cristo Jesús»: «el cual, siendo de condición divina, no reputó como un tesoro a explotar la igualdad con Dios, sino que se anonadó tomando la condición de siervo, hecho semejante a los hombres y manifestado en su porte exterior como hombre; se abajó, hecho obediente hasta la muerte

y muerte de cruz; por lo cual Dios, por su parte, lo exaltó y le otorgó el Nombre superior a todo nombre: ... Jesucristo Señor» (Flp 2,5-11).

Se ha traducido por «condición divina» lo que en el original se llama «forma de Dios», porque es sabido que la palabra «forma»[a] no tiene aquí el sentido filosófico o metafísico de «esencia», sino que significa el modo de manifestación externa, si bien un modo correspondiente a la esencia y de suyo inamisible.

Hay que fijar la atención especialmente sobre el participio del primer inciso: «siendo»[b]. A juzgar por el uso que de él hace Pablo en otros pasajes, este participio expresa una cualidad del sujeto, o connatural, o permanente, o concomitante, la cual da razón o presenta el obstáculo de la acción que a continuación se enuncia. Por ejemplo: de Pedro dice: «tú, siendo judío (por nacimiento), vives a lo gentil y no a lo judío» (Gál 2,14). Abrahán «no flaqueó en la fe, al considerar su cuerpo ya debilitado, siendo (como ya era) de cien años» (Rom 4,19). «El varón, siendo (como lo es según el plan de la creación) imagen y gloria de Dios, no está bien que se cubra la cabeza» (1 Cor 11,7). Y con ironía escribe la frase: «yo, siendo (como alguno supondrá que soy por carácter) astuto, os he sorprendido alevosamente» (2 Cor 12,16). En un texto de los actos se lee en el mismo sentido: David, «siendo profeta..., previsoramente habló sobre la resurrección del Cristo» (Act 2,30-31).

De aquí se deduce que la posesión de la cualidad expresada en esa frase participial es tan íntima al sujeto, que no se pierde del todo por la acción subsiguiente del mismo sujeto, aunque ésta parezca contradecirla; son simultáneas en el mismo sujeto la cualidad expresada participialmente y la acción enunciada en cláusula principal; se multiplican los atributos, cualidades y acciones, pero no se multiplica el sujeto y posesor. Aquí, del mismo «el cual» se afirma su condición divina, previa y connatural, y su anonadamiento, aceptación de la condición de siervo, humillación y obediencia hasta la muerte; la aceptación de la forma de siervo comporta el abandono de «la forma» divina; pero no la pérdida de la dignidad interna a la que correspondería esa manifestación externa.

El segundo texto es más breve, pero no menos taxativo: «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Es el mismo Verbo que «en el principio existía junto al Padre», y «por quien todas las cosas han sido creadas»: el Verbo que

[a] μορφή.
[b] ὑπάρχων.

«era Dios» (v.1-3). Al hacerse hombre, no deja de ser Verbo, porque como Verbo hecho hombre es como «habitó entre nosotros», como nos trajo «la gracia y la verdad», como nos reveló al Padre y como los discípulos contemplaron su «gloria de Unigénito del Padre» (v.14-18). Por lo tanto, el hacerse hombre no es un transformarse en algo distinto cesando de ser lo que era, sino un asumir un nuevo modo de ser conservando el que originariamente poseía. Un mismo sujeto, el Verbo, tiene por su encarnación un doble modo de ser; el ser «en el principio» y el ser hombre desde el momento en que «se hizo carne». Consiguientemente, al mismo sujeto corresponde una doble serie de cualidades y actividades: la de existir antes de que el mundo sea hecho y crear todas las cosas, y la de nacer «no hace aún cincuenta años» y morir por obediencia al mandato del Padre (cf. Jn 1,3; 17,5; 8,57; 10,18).

Es patente la concordia de estos textos. En su apoyo podrían citarse otros más, pero baste con éstos. La conclusión fluye con rigor lógico: la condición divina, la existencia en el principio, la intervención en la creación del mundo son atributos estricta y exclusivamente divinos; no pueden confundirse con la condición de siervo, con ser visto y palpado por nosotros (cf. 1 Jn 1,1), con morir en la cruz, que son propiedades totalmente humanas. Pero estos atributos divinos y estas propiedades humanas no pueden repartirse entre dos sujetos distintos, porque se enuncian de un mismo y único sujeto: del Verbo que era en el principio, del que poseía connaturalmente la condición divina.

No era otra la idea que pretendía proclamar el concilio de Calcedonia con la fórmula: «el único e idéntico Cristo... en dos naturalezas... que concurren en una única persona y una sola hipóstasis» (DS 302). Si la terminología ni es bíblica ni es moderna, el contenido de la fórmula es conforme a la enseñanza escriturística y tiene validez perenne. Jesucristo no es una suma o alianza de dos sujetos, sino un sujeto con dos modos o niveles de existencia: no es *Dios-en-un-hombre*, sino *Dios-hombre*.

3. Enfoque bíblico-dogmático

El dogma efesino-calcedonense es conforme en su contenido con la enseñanza del NT, pero su formulación en términos tomados del lenguaje de otra época puede dar pie a un desplazamiento de acento que habrá que corregir.

En la teología escolástica se multiplicaron las especulaciones sobre el constitutivo formal de la persona, en su distinción de la naturaleza, y sobre el elemento en que consiste formalmente la unión hipostática. Estas disquisiciones sutiles pudieron ser útiles y aun necesarias para la apologética de este dogma dentro de cierto contexto histórico y en el ámbito de determinados sistemas filosóficos; pero fácilmente nos distraen hacia un tema subordinado, olvidando el objetivo principal de las definiciones dogmáticas y de los enunciados escriturísticos.

Hemos observado que en el NT no se lucubra sobre la relación entre lo divino y lo humano en Jesucristo, sino que, supuesta, más que declarada, la unidad e identidad del Jesús-Hijo como único poseedor de la condición divina y del modo de existencia humano, se presenta con vigor, y casi con exclusividad, la relación de Jesucristo, el Dios-hombre, con el Padre, por un lado, y con nosotros por el otro. El enfoque neotestamentario, más que estático, es dinámico; más que «cristológico», es «soteriológico». Lo encontramos en la frase: «no hay más que un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo, hombre él mismo, quien se entregó a sí mismo en rescate por todos» (1 Tim 2,5-6).

El término de «mediador» [c] es muy poco usado en el NT: fuera del texto citado, se halla únicamente en la epístola a los Hebreos aplicado a Jesucristo (Heb 8,6; 9,15; 12,24) y en la epístola a los Gálatas aplicado a Moisés (Gál 3,19-20). La idea, en cambio, es fundamental. No podemos todavía desarrollarla hasta que hayamos contemplado toda la obra de Jesucristo o, digamos mejor, toda la obra del Padre a través de Jesucristo.

En los evangelios sinópticos llama la atención lo relativamente poco que habla Jesucristo sobre sí mismo: le interesan, diríamos, únicamente Dios, a quien llama «mi Padre», y los hombres, muy particularmente los pobres y los pecadores, a quienes invita a la conversión y a la entrada en el reino de Dios; parece que solamente en relación con este doble término puede pensar y hablar sobre sí mismo. Su personalidad, histórica al mismo tiempo que trascendente, está determinada por esa doble coordenada, vertical y horizontal: su relación única con Dios-Padre y su situación, única también, en la historia de la salvación. Se resumen en aquella frase recogida por Mateo y Lucas: «nadie conoce al Padre si no es el Hijo

[c] μεσίτης.

y aquel a quien éste quiera revelárselo» (Mt 11,27; Lc 10,22). Marcos la ha compendiado en la parábola del propietario de la viña que envía «el último a su hijo querido» (Mc 12,6; Mt 21, 37; Lc 20,13).

En el cuarto evangelio, las afirmaciones de Jesucristo sobre sí mismo son muy abundantes, pero observamos idéntica perspectiva: son afirmaciones que definen su puesto en relación con su Padre y con los hombres. En él habla y obra el Padre para la salvación de los hombres, hasta el punto de que «quien me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,9-10). Jesús es la imagen y la fuerza del Padre, su revelación y su acción, su visibilidad y su virtud salvífica respecto de los hombres.

El Padre, pues, está en Jesucristo y se nos presenta en él, como no estuvo ni pudo estar ni presentarse en ninguno de los profetas ni de los santos. Jesucristo pertenece a la esfera divina, porque ningún ser de la esfera meramente creatural puede alcanzar esa transparencia de Dios en él; pero, al mismo tiempo, pertenece también a nuestra esfera humana, porque solamente así puede ser transparencia de Dios para nosotros. Y lo que se dice de la manifestación del Padre a través de Jesucristo, vale también acerca de la acción salvífica del Padre: Jesucristo pertenece a la esfera divina, porque en él y por él actúa de un modo eficaz y definitivo el poder de Dios para salvarnos; pero pertenece igualmente a nuestra esfera humana, para que la salvación nos transforme en toda la extensión y profundidad de nuestro ser.

No pudo ser redimido más que lo que Dios hizo suyo en Jesucristo, y no pudo ser deificado más que lo que en Jesucristo fue unido con Dios. Negar esto pretendiendo que el que nació de María Virgen y murió en la cruz era meramente un hombre como cualquiera de nosotros, en quien Dios había puesto su morada, sería «destruir el misterio de la economía» de nuestra salvación (DS 300), porque se destruiría la mediación única y suprema de Jesucristo: se negarían la manifestación y la acción salvífica de Dios, definitivas e insuperables en y por Jesucristo.

El misterio de la economía nos revela que Dios, sin perder su trascendencia inaccesible, ha saltado la distancia infinita que le separa de sus criaturas para comunicarse íntimamente a los hombres, y que esto lo ha hecho por y en Jesucristo. «Todo proviene de Dios (Padre), que nos reconcilió consigo por medio de Cristo...; como que Dios (Padre es quien) estaba en Cristo reconciliando consigo el mundo»; y por eso, «el que está en Cristo, es una nueva criatura» (2 Cor 5,17-19). La pre-

sencia del Padre en Cristo trasciende y sobrepasa infinitamente todo otro modo de presencia; porque Dios-Padre está en Cristo como en su Hijo único, «el Unigénito-Dios, que está en el seno del Padre» (Jn 1,18). «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo revele» (Mt 11,27). «Nadie se acerca al Padre sino por mí» (Jn 14,6).

La expresión *Dios en Cristo* sólo es justa en el sentido en que se emplea en los textos citados, entendiendo por «Dios» al «Dios-Padre».

El dogma de la unidad interna del Dios-hombre no intenta más que poner a salvo este misterio de la economía, que es el misterio del «por Cristo» y «en Cristo»: no por un hombre, a secas, aunque se le imagine elevado a la más sublime unión afectiva y a la más estrecha cooperación activa con Dios, sino por y en Jesucristo, Dios-hombre. Un hombre-mediador hubiera sido solamente uno más en la serie de mediadores: una barrera más que saltar para recibir la autocomunicación de Dios.

Dios-hombre mediador; porque, sin rebajar en un punto su dignidad y trascendencia como Dios-Hijo, es primaria y principalmente mediador, por razón de su misión y de su misma constitución interna: por la unión hipostática. Dios-Padre ha querido comunicarse a los hombres por medio de Jesucristo: no es que el Padre se haya querido comunicar *a* Jesús, sino a nosotros *por* Jesucristo.

Expliquemos. De una comunicación del Padre a Jesucristo no se puede hablar sino con reservas y acotaciones, a menos de incidir, inadvertidamente, en nestorianismo. El Padre, en cuanto Padre, como persona, sólo puede comunicarse a otra persona. Ahora bien, en Jesucristo la única persona es el Hijo, a quien el Padre se comunica como persona, con plenitud infinita, dentro de la vida trinitaria. En la línea de comunicación personal, la encarnación no puede añadir nada a la comunicación intratrinitaria del Padre con el Hijo. Por otra parte, por la encarnación no hay dentro de Jesucristo una persona fuera del Hijo, ni un «hombre-Jesús» ni un «homo assumptus», que reciba la comunicación personal del Padre. Por tanto, la encarnación no puede tener como fin la comunicación del Padre al Hijo en la humanidad de Jesús, porque esto no tiene sentido; ni la comunicación en Jesús a otra persona fuera del Hijo, porque no la hay.

El fin de la encarnación no puede ser más que el de la comunicación del Padre como Padre a los hombres por medio del Hijo-hombre, Jesucristo. Con otras palabras: Cristo no es

el término último de la comunicación del Padre, sino el medio; mejor dicho, puesto que no es una cosa, sino una persona: el Mediador. Su mediación es perfecta e insuperable, porque él es el Unigénito-Dios hecho hombre: Dios-hombre. Y porque es Dios-hombre, tan verdad es que por él, como mediador, tenemos acceso al Padre, como que ante él doblamos la rodilla y a él amamos para ser salvos (cf. Ef 2,18; Flp 2,10; 1 Cor 16, 22). Dicho con términos bíblicos: «la alianza»—alianza interpersonal—no es entre Dios-Padre y Jesucristo, sino entre Dios y «la multitud» de los hombres «en la sangre de Jesucristo»: por su mediación (cf. Mt 26,28 par.).

Por esta razón decimos que nuestra reflexión teológica no debe detenerse en examinar la relación entre lo divino y lo humano dentro de Jesucristo, sino escudriñar la relación entre Dios y los hombres a través de Jesucristo. Una cristología desligada de la soteriología es una cristología desenfocada. El enfoque bíblico-dogmático de la unidad de lo divino y lo humano, unidad de persona, en Jesucristo es esencial e intrínsecamente soteriológico. Tal es el enfoque de la cristología de Pablo, que no quiere conocer otra cosa que a Jesucristo crucificado, «el Hijo propio» a quien el Padre entregó por nosotros (1 Cor 2,2; Rom 8,32); y el mismo es el enfoque de Juan, para quien el Verbo, luz y vida de los hombres, «se hizo carne», «carne por la vida del mundo» (Jn 1,4.10.14; 6,51).

4. Vías de acceso al misterio del Dios-hombre

Precisamente la idea que acabamos de apuntar abre ante nuestros ojos vías de acceso a cierta inteligencia del misterio de la unión hipostática o, dicho en términos concretos, del misterio del Dios-hombre. Dios ha querido comunicarse a los hombres por medio de Jesucristo; pero esto, ¿qué implica?; ¿cómo puede verificarse?

Se trata únicamente de vías de acceso, no de argumentos demostrativos. Estamos ante un misterio, superior en su realidad a todas las verdades empíricas y filosóficas que nuestra razón por sí sola puede descubrir y explicar. Tan ilegítimo es rechazar su existencia como pretender demostrar a priori su posibilidad. A pesar de todo, pueden buscarse vías de acceso, no como pruebas, sino como puntos de vista que pueden ayudarnos a entrever el límite de la condescendencia de Dios hacia los hombres y de la elevación del hombre hacia Dios; porque el misterio del Dios-hombre es, ni más ni menos, ese límite (cf. DS 3016).

A. *Vía de antropología filosófica.*—Comenzamos por la consideración filosófica del hombre en su apertura trascendental.

Cierto, del concepto filosófico de «hombre» no puede deducirse la encarnación como la máxima de sus realizaciones posibles. Más bien, una consideración puramente filosófica de los dos extremos, el hombre y Dios, nos hace pensar en la diferencia y distancia infranqueable que los separa: la diferencia entre el ser absoluto y los seres contingentes, el ser infinito y los seres limitados, el acto puro y las meras potencialidades limitadoras de todo acto que puedan recibir, el creador eterno y las criaturas que comienzan a existir encerradas en el tiempo. El mismo concepto generalísimo y universalísimo de «ser» sabemos que no puede aplicarse por igual a Dios y al hombre, sino por simple analogía; en las frases paralelas: «Dios es Dios» y «el hombre es hombre», el verbo «ser» no tiene la misma fuerza; en la primera expresa necesidad intrínseca y plenitud, mientras que en la segunda significa contingencia, dependencia y exigüidad. De ahí no puede deducirse la posibilidad de la encarnación.

El proceso lógico en nuestro caso es inverso: creemos en la verdad de la encarnación y en ella vislumbramos la realización suprema de unas aspiraciones y posibilidades antes insospechadas.

El «ser» pobre y mezquino del hombre no es más que una participación del pleroma de «ser» de Dios: hay, sí, «participación», pero todavía no «comunicación». La participación se hace por creación; y al crear se produce algo distinto, se separa lo producido de aquel que lo produce y, por así decirlo, se «pone fuera» del creador el objeto creado. En cambio, la comunicación acerca, tiende a unificar y, para usar la misma metáfora, «mete dentro». ¿Es posible que el Creador y su criatura se acerquen tanto que como que se compenetren, que Dios «meta dentro de sí» al hombre y «se meta dentro» del hombre? La revelación nos dice que sí; más aún, nos dice que esta posibilidad se extiende a todos los hombres a través de Uno, en quien se realizó de una manera insuperable: por identificación personal, por unión hipostática.

Para entenderlo en alguna manera, podemos observar que Dios creó al hombre precisamente como ser capaz de la comunicación de Dios; y esto podemos barruntarlo considerando la naturaleza íntima del hombre: su estructura trascendente. Su entendimiento y su libertad están abiertas hacia el infinito, hacia el mismo Dios. Pero notemos inmediatamente que esta apertura del hombre a Dios, esta capacidad en el hombre de

recibir a Dios ha sido puesta en el hombre por el mismo Dios en el acto de crearle. Con todo, esta capacidad es en el hombre una pura posibilidad que él por sus solas fuerzas no puede realizar; éstas pueden empujarle hacia el infinito indefinidamente, pero no pueden hacerle alcanzar al mismo Infinito, a causa de la limitación inherente a la creaturalidad y finitud del hombre. De parte del hombre, sus esfuerzos máximos nunca lograrán «meterle dentro» del mismo Dios.

Pero esto es posible a Dios mediante una creación que sea al mismo tiempo «unión consigo». Y esto se verificó en Jesucristo: «ipsa assumptione creatur», decía San Agustín [2]: creado en tal forma que en virtud de su misma creación ha sido «asumido» o «unido personalmente» a Dios: un hombre de quien, en virtud de su misma existencia humana creada, se puede decir que está «metido en Dios», porque es Hijo de Dios y verdadero Dios.

Esta creación-unión tuvo lugar una sola vez, porque una unión hipostática universal no tendría sentido, como tampoco lo tendría su duplicación dentro de la misma serie; la primera, porque su resultado no sería una comunicación de Dios a «alguien» distinto de él, sino únicamente una cosificación y creaturalización absoluta del mismo Dios, lo cual es absurdo; la segunda, porque, por razón de la misma absolutez del ser absoluto, de la eternidad del ser eterno y de la infinidad del ser infinito, el punto de unión con lo contingente, temporal y limitado no puede multiplicarse; lo absoluto, lo eterno y lo infinito no es repetible dentro de la misma serie, dentro de la historia del género humano, cuya unidad hoy día es universalmente reconocida, sea cual fuere la explicación que de ella se dé. Esta creación que es unión personal se realizó «por nosotros los hombres» una sola vez, «de una vez para siempre» (cf. Heb 9,12, etc.) [d].

Dios ha querido comunicarse a los hombres en cuanto puede comunicarse a una criatura, y por eso ha creado al hombre como criatura capaz de recibirle, gracias a la apertura innata de su entendimiento y libertad hacia la verdad y la bondad infinitas, idénticas con el ser infinito. Pero, para la actualización de esta posibilidad del hombre era menester que la verdad y bondad del ser infinito se pusiesen al alcance de la inteligencia y libertad humanas. Y esto es lo que significa la encarnación del Hijo de Dios: Dios mismo, no una criatura que lo sustituya, se pone frente al hombre en una individuali-

[2] *Contra serm. arian.* 8: PL 42,688.
[d] ἐφάπαξ.

dad tan humana como la de cualquier hombre. Esta individualidad humana, que es Jesús de Nazaret, es, por una parte, la apertura máxima de Dios al hombre en el nivel humano, porque «Dios se ha hecho hombre»; e inversamente, es la apertura máxima del hombre a Dios, porque «este Hombre-Jesús es Dios». Sólo a través de este Jesús Dios-hombre se comunica Dios a los hombres y reciben los hombres la comunicación de Dios. «Quien me ve, ve al Padre», y «nadie viene al Padre sino por mí» (Jn 14,6.9).

Por aquí percibimos la razón de la unión de divinidad y humanidad en «un único e idéntico Jesucristo»: unión «sin confusión y sin separación». Es Dios, porque Dios es el que quiere comunicarse al hombre; y es hombre, porque al hombre es a quien Dios quiere comunicarse. Y esta unión mediadora de Jesucristo, como Dios-hombre, es posible porque la naturaleza del hombre está conformada de manera que, desde el momento en que Dios quiera abrírsele así, no solamente puede el hombre abrazar con su entendimiento y su corazón a Dios como es en sí, en la infinidad de su verdad y su bondad, aunque de manera que el hombre queda siempre enfrentado con Dios que se le comunica como un «yo» que acoge a un «tú», sino que, además, por encima de eso y para hacerlo posible, una individualidad humana, abierta en lo más íntimo de su realidad concreta, acoge en sí el ser mismo de Dios, no enfrentándose con Dios como un «yo» a un «tú», sino siendo «el que es» en un «yo» divino, que sólo se enfrenta como «yo» del Dios-Hijo con el «tú» del Dios-Padre. Esta es una individualidad humana, con la máxima realidad humana posible, precisamente porque Dios la crea como individualidad humana abierta a la verdad y bondad y ser mismo de Dios; y al crearla así, precisamente como apertura a él, no puede menos de colmarla: «al crearla, la asume» y une consigo. Pero la creación-asunción de esta individualidad humana de Jesús la quiere Dios como apertura «suya» al mundo de los hombres. Jesucristo tenía que ser «Dios-hombre», «por nosotros, los hombres».

B. *Vía de antropología bíblica.*—La Sagrada Escritura nos ofrece una antropología teológica, de donde podremos abrirnos otro camino de acceso al misterio.

Pero hay que hacer una salvedad semejante a la del apartado precedente: el concepto bíblico de la debilidad del hombre, incapaz de soportar en esta vida la contemplación directa de la majestad divina (cf., v.gr., Ex 33,20), sugeriría más bien la improbabilidad absoluta de una encarnación intra-mundana de Dios, aunque se deje abierta la puerta a una

teofanía excepcional de alguna forma. Precisamente la antropología del relato mismo de la creación abre un resquicio para una teofanía de encarnación.

Dios creó al hombre «a su imagen y semejanza» (Gén 1, 26-27). Ser semejanza de Dios es para el hombre una realidad inicial que él tiene obligación de llevar a toda la perfección asequible a sus fuerzas; pero esta semejanza será siempre lejana y nunca podrá salvar la distancia infinita entre la criatura y el Creador. Sin embargo, el hombre posee por su misma naturaleza una propiedad exclusiva suya que no se da en ninguna otra criatura: la capacidad de servir para la epifanía de Dios dentro de la creación. Dios, creando al hombre a su imagen, ha creado la posibilidad de manifestarse al hombre en el hombre, mejor que en la nube y el relámpago. Vislumbramos ya entre penumbra la posibilidad de que Dios cree un hombre que de una manera única y antonomástica sea «la Imagen» de Dios: un hombre que, más que «imagen de Dios», haya de llamarse «Dios en imagen».

En otros pasajes, la Sagrada Escritura habla de la Sabiduría de Dios, definiéndola como: «reflejo de la luz eterna, espejo sin mancilla de la majestad de Dios e imagen de su excelencia» (Sab 7,26). Dios posee en sí mismo su propia Imagen divina; por la creación, el hombre no podía ser más que imagen visible y pálida de esta otra Imagen invisible y espléndida, escondida en el corazón de Dios. El NT nos asegura que esta Imagen consustancial de Dios es el Verbo, o el Hijo, por quien todas las cosas fueron hechas (Jn 1,3; Col 1,15-16; Heb 1,2).

De estos textos podemos deducir que entre la Sabiduría, Verbo o Hijo y el hombre media cierta analogía, homogeneidad y casi diríamos congenialidad, salva siempre la diferencia radical: el hombre no será más que «una imagen» de «la Imagen» de Dios. Y, sin embargo, no parece ya imposible que la Imagen invisible de Dios haga su epifanía en su imagen visible: no ya creando una imagen más a su semejanza, sino haciéndose él mismo imagen visible suya. Para ello no será necesario destruir la individualidad humana de ese hombre; todo lo contrario, es menester mantenerla en toda su plenitud humana, porque así es como puede ser imagen de Dios. Pero, inversamente, este Hombre-Imagen no puede ser un hombre enfrentado con Dios-Imagen, porque en ese caso tendríamos solamente una imagen más, todavía no la Imagen de Dios; sino que tiene que ser por identidad Hombre-Imagen y Dios-Imagen.

Esto es precisamente lo que enuncia el misterio de la Encarnación: el Verbo, el Hijo, el que en la divinidad es Imagen del Padre, el Dios-Imagen es el que se hace Hombre-Imagen para ser en la individualidad humana de Jesucristo, «asumida al ser creada», imagen visible del Dios invisible. Esta es la realización suprema de aquella posibilidad inicial que puso Dios en el hombre al crearlo «a su imagen y semejanza». Y, como consecuencia práctica, el hombre, creado a imagen de Dios, tendrá por deber fundamental de su existencia el de configurarse con la imagen del Hijo, del Dios-Hombre-Imagen (Rom 8,29).

> «La Palabra de Dios, aquella imagen perfecta de Dios, vino al que es su propia imagen», decía Gregorio Nazianceno [3].

C. *Vía de filosofía teológica.*—Partimos ahora del concepto de «persona» elaborado por la teología al reflexionar y especular filosóficamente sobre el dato revelado de la Trinidad en Dios.

En la Santísima Trinidad, las personas divinas se distinguen y constituyen por las relaciones, que se califican de «relaciones subsistentes», porque son constitutivas, no accidentales y adventicias, ni meramente adherentes al ser. Relación es, como allí se explica, el «esse-ad»: la posesión de sí mismo en apertura al otro, en comunicación recíproca de entrega-aceptación. Persona es, dicho en breve, el «ser-relacional», que se realiza en la unidad (numérica) de la naturaleza divina.

¿No sería posible utilizar este concepto de «persona» para formar el de la personalidad humana como el de «ser-relacional», la posesión de sí mismo como unidad-en-sí en apertura al otro, en movimiento de entrega y comunicación mutua, dentro de la unidad (específica) de la naturaleza humana común?

Dios-trino cerraba su diálogo interpersonal en la trinidad de personas de la única divinidad. Pero entre Dios y los hombres no existía, ni podía existir, diálogo interpersonal; porque el ser-relacional intra-divino no poseía por sí solo más que relaciones intra-divinas. Para tener una relación inter-personal con los hombres era menester que el ser-relacional intra-divino viniese a ser también ser-relacional intra-humano. Esto es lo que se verificó por la encarnación del Hijo de Dios: el ser-relacional intra-divino se hizo ser-relacional intra-humano en la unidad (específica) de nuestra naturaleza humana. Para

[3] *Orationes* 38,13: PG 36,325.

ello es necesario que se haga hombre en toda la integridad de ser-hombre, sin suprimir nada de lo que constituye a un individuo en su integridad humana; porque solamente en la unidad (específica) del ser-hombre, al igual que todo hombre, puede entrar en relación inter-personal con los hombres como ser-relacional intra-humano.

La encarnación no puede significar una fusión de naturalezas en una esencia híbrida, en la que, por no ser divina ni humana, se perdería el ser-relacional tanto divino como humano; y tampoco puede realizarse por la mera conjunción de dos personas o dos seres-relacionales, uno divino y otro humano, porque precisamente las naturalezas distintas disocian, y sólo puede haber comunicación entre seres-relacionales por unidad (numérica o específica) en la misma naturaleza.

De hecho, el ser-relacional intra-divino que se hizo ser-relacional intra-humano fue el del Hijo de Dios: el «ser-filial» intra-divino se hizo ser-filial en el nivel humano. Como decía una fórmula de los concilios toledanos: la encarnación se hace no en la naturaleza común a las tres personas, sino en lo que es propio del Hijo, en su ser-relacional, que es su ser-filial (cf. DS 491.535). Por su encarnación, el ser-filial divino adquiere una relación inter-personal intra-humana con nosotros: un ser-fraternal con todos los hombres (cf. Heb 2,11; Rom 8,29).

Este nuevo ser-relacional-humano no implica ninguna mutación en la naturaleza divina del Hijo, ni requiere ninguna disminución en su naturaleza humana; naturaleza expresa lo inmutable, lo indivisible (en su existencia real, aunque contingente, o en su esencia conceptual). Sin creces ni merma en cuanto a lo absoluto, el ser-relacional es capaz de adquirir una nueva relación, adquiriendo una nueva naturaleza o forma (sustancial) de ser. Por otra parte, no puede haber un individuo humano «anhypóstatos», nos diría Leoncio Bizantino: porque todo individuo humano no puede menos de implicar un ser-relacional y ser persona; pero el principio de totalidad en sí y apertura al otro, el ser-relacional, es en Jesucristo el ser-filial divino: él «enhypostatiza» su individualidad humana.

Esto nos hace comprender también por qué fue precisamente el Hijo el que se hizo hombre y sólo él pudo encarnarse. Por su ser-relacional intra-humano, idéntico con su ser-relacional intra-divino, quedaba él constituido connaturalmente en mediador entre Dios y el hombre. De parte del hombre, las nuevas relaciones con Dios no podían ser de igualdad, sino de dependencia: no de paternidad, sino de filiación. Por consiguiente, no el ser-paternal divino, sino el ser-filial intra-tri-

nitario era el que había de hacerse ser-relacional intra-humano: ser-filial en el nivel nuestro. Así nos da él participación en su filiación, que trae consigo por necesidad el «consorcio con la naturaleza divina» (cf. 2 Pe 1,4), pero únicamente como hijos en el Hijo.

La vía que acabamos de exponer presupone la explicación del misterio de la Santísima Trinidad según la teología «occidental»; la «oriental» correría más bien por el cauce de la antropología bíblica o por el de la condescendencia divina, de que luego hablaremos. En todo caso, la manera de ver occidental, aunque no única, es legítima. Y ocurre preguntar si la teología escolástica y, en su seguimiento, la neoescolástica, con raras excepciones, no habían pagado demasiado poca atención a la elaboración de una metafísica de la «relación», contentándose con aplicarla exclusivamente al misterio de la Santísima Trinidad. Para el de la encarnación se acudía a conceptos de tipo absoluto y sustancial: al «acto de ser» en la teoría tomista o a un «modo sustancial» en la suareciana; precisamente porque en ambas se concebía la «personalidad» como algo reducible en alguna forma a la categoría de sustancia.

¿No sería mejor buscar una solución aprovechando el concepto de relación, conocido por la teología trinitaria? Una sustancia no puede transformarse en otra, y cualquier cambio sustancial es signo de contingencia y mutabilidad. Así no podemos admitir un «devenir» en la misma divinidad. Pero el ser-relacional es capaz de un devenir en que no pierda ningún elemento de la esencia absoluta que posee; es capaz de una accesión sustancial, y por medio de ella es capaz de poner su ser-relacional, sin disminución, en un nuevo contexto relacional. Por este camino sospecho que se podría declarar mejor en el terreno metafísico el misterio de la unión hipostática.

Como se ve, no se trata de una relación entre la naturaleza asumida y la persona del Verbo, sino en el ser-relacional divino del Hijo que absorbe el ser-relacional humano correspondiente a la naturaleza individual que asume.

D. *Vía de historia bíblica.*—Las consideraciones precedentes miran al hombre según su esencia trascendente y se mantienen en un plano abstracto; a ellas hay que añadir la consideración del hombre en su realidad concreta y según su dimensión histórica, trascendente también. Pero aquí la consideración de la trascendencia histórica del hombre está corroborada por la historia de la salvación que describe la Sagrada Escritura.

Toda la que llamamos «historia sagrada» no es más que la historia de la comunicación de Dios con los hombres; es una historia de «alianza», por la cual Dios se compromete con el hombre a protegerle y bendecirle. El paraíso terrenal con el árbol de la vida, don divino hecho accesible al hombre, simboliza en forma plástica la actitud de Dios, que desea hacer partícipe al hombre de una propiedad estrictamente divina: la vida indefectible. La voluntad de comunicarse al hombre no se retracta, ni por causa del pecado del hombre.

La alianza, aunque incluye realidades ya actuales, más allá de ellas contiene una promesa para el futuro: señala una meta lejana, siempre delante, y nunca plenamente alcanzada: «yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Jer 7,23; Os 2,24). Garantía del cumplimiento futuro de la promesa son los beneficios presentes concedidos en conformidad con la alianza. Garantías de la comunicación divina por venir son las multiplicadas y multiformes comunicaciones divinas por medio de los profetas (cf. Heb 1,1). Garantías, en fin, de la salvación escatológica, que consiste en la realización de la comunicación definitiva de Dios al hombre, son los jueces, reyes o jefes que salvan al pueblo israelita en los momentos de peligro o lo arrancan de la ruina. Pero todas estas garantías, beneficios, palabras, acciones y personajes, por su misma parcialidad e imperfección, patente en su misma multiplicación, reclaman una garantía suprema, esperan el amén irrevocable de Dios, ansían por el Salvador absoluto.

Nos falta espacio para describir en detalle esta línea gradualmente ascendente, que apunta a una comunicación insuperable de Dios en persona: otros lo han hecho. Contentémonos con esbozarla.

La promesa de salvación preconizada en el AT toma la forma concreta de promesa de la venida futura de un Salvador. Su figura es polivalente: la de un profeta superior a todos los imaginables (Is c.42.49.50.53.61.62; Sal 22, etc.), la de un rey-mesías vencedor y pacificador (Is 7,10-16; 9,5-6; 11,1-12, etc.; Sal 2.21.45.72.110.132, etc.), o la de un ser celestial y misterioso (Dan 7). Pero la venida del Salvador, lejos de excluir, abre paso a la venida del mismo Dios para proteger y salvar a su pueblo, y para reinar (Is 52; Mal 3; Sal 93.97.98.99, etc.). Más todavía: aunque no se franquea el dintel, ni hubiera sido posible hacerlo en el contexto teológico veterotestamentario, queda abierta la puerta a una identificación de la persona del profeta o rey salvador con el mismo Dios (Is 9,6; 41,14; 63,16).

El objeto de las promesas, la garantía suprema de su cumplimiento, el amén irrevocable, el Salvador definitivo no puede ser ni un mensaje más, ni un profeta o rey o salvador más en la misma línea que los pasados. Tiene que ser uno que rompa el marco estrecho de lo meramente humano y lo trascienda. Sólo el mismo Dios es la garantía suprema, el amén irrevocable y el Salvador absoluto: Dios, sí, pero insertado en nuestro mundo y nuestra historia; porque tiene que ser garantía y amén y salvación de nuestro mundo y nuestra historia.

Esto es lo que se ha verificado por la encarnación del Hijo de Dios, por el Dios-hombre. Tan necesaria es su divinidad como su humanidad: la primera, para ser en sí definitiva, irrevocable, absoluta; la segunda, para ser garantía, amén y salvación «para nosotros, los hombres».

E. *Vía de la condescendencia divina.*—La línea ascendente hacia una manifestación suprema y un amén definitivo de Dios es, desde otro punto de vista, una línea descendente: la de la condescendencia divina, la «synkatábasis» que tanto ponderaban los Padres griegos. Es la última y más profunda explicación del misterio del Dios-hombre: Dios se abaja y se adapta a los hombres. (cf. DV 3s.12s).

En el paraíso, antes de la rebelión del hombre, Dios conversaba familiarmente con él (cf. Gén c.2-3). Condesciende en la vocación de Abrahán, en la liberación del pueblo israelita de la cautividad egipcíaca, en la nube que se posa sobre el tabernáculo y sobre el templo, en la revelación dada por los profetas y en las escrituras consignadas por los hagiógrafos, donde Dios habla a los hombres con lenguaje humano.

Pero donde más clara se manifiesta la condescendencia divina es en la alianza. Porque no es un pacto entre dos iguales, sino que Dios se ha dignado descender hasta el hombre para hacerle su comparte y aliado, para emparentarlo, en cierto sentido, consigo mismo: Dios se hace responsable del pueblo que ha elegido como su peculio («segullah»), a modo de consanguíneo fiador («go'el»).

La finalidad de la alianza es la unión de los contrayentes: de Dios con los hombres. Su objetivo no es meramente la mutua participación de bienes, sino la auto-comunicación recíproca total: «yo soy tuyo y tú eres mío». Pero ¿qué podía dar el hombre a Dios, de quien todo lo recibe? Dios es el que en la alianza condesciende, no sólo a beneficiar al hombre con sus bendiciones, sino a comunicársele tal como es.

A priori no podríamos determinar el grado y la forma en que Dios se dignaría auto-comunicársenos; pero él mismo,

en la historia y en la profecía del AT, había señalado con el dedo una auto-comunicación futura, una nueva alianza, superior a todas las comunicaciones y alianzas del pasado. No una esculpida en piedra, sino grabada en los corazones; no de cláusulas legales externas, sino de espíritu vital infundido internamente (Jer 31,31-34; Ez 36,25-28). Para ello es menester que el mediador de esta nueva alianza no sea un patriarca, ni un legislador, ni un profeta, como los que habían intervenido en las antiguas alianzas; tendrá que ser el mismo Dios, pero Dios puesto de parte de los hombres frente a Dios para aceptar en nombre de los hombres la auto-comunicación de Dios: será un Dios-hombre, Jesucristo, que posee la plenitud del Espíritu. Y Jesucristo, el Dios-hombre, es quien establece «la nueva alianza» eterna, «en su sangre» derramada «en favor de la multitud» entera de los hombres, y es quien nos comunica su Espíritu.

La auto-comunicación de Dios al hombre tiene que hacerse en un diálogo inter-personal. La dificultad, mejor diríamos, la imposibilidad del diálogo entre el hombre y Dios provenía de la distancia infinita que los separa. Una auto-comunicación inter-personal presupone cierta comunidad previa, que habrá que crear donde no exista. Sabemos qué dificultad para dialogar experimentan personas de distinta cultura o posición social, a pesar de la comunidad fundamental que las une por la similaridad de su condición humana. Para dialogar con el hombre, Dios establece una comunión que, a causa de la diferencia radical entre el Creador y su criatura, antes no existía. Esta es la razón de ser de Jesucristo: él, que es Dios, habla a los hombres «de tú a tú» en la comunidad de condición humana; y los hombres, en esa misma comunidad humana, hablan «de tú a tú» a quien es Dios; y, a través de Jesús, que habla «de tú a tú» con el Padre por razón de la comunión en la naturaleza divina, podemos los hombres dialogar con Dios llamándole a boca llena: «*¡Abbá!*, ¡Padre!».

Porque el mismo Jesús, a quien los discípulos gritan en medio de la tormenta: «Maestro, ¿no te importa que perezcamos todos?», es a quien, después de haberle reconocido como «Hijo de Dios», orarán respetuosamente: «Señor, sálvanos, para que no nos perdamos» (cf. Mc 4,38; Mt 8,25). La persona a quien se dirigen es la misma; sólo que primero le miraban como a un hombre igual a los demás, hasta el día en que comprendieron que su Maestro es verdaderamente Señor; pero, al mismo tiempo entienden que pueden y deben continuar en diálogo con él, porque para dialogar con nosotros se

ha hecho él hombre como nosotros siendo Hijo de Dios; y para posibilitar nuestro diálogo inter-personal con Dios fue para lo que Dios personalmente, en la persona de su Hijo, se hizo hombre y comunicó con nosotros en la consustancialidad de nuestra naturaleza humana.

La auto-comunicación de Dios a los hombres no se reduce a un diálogo, a un intercambio de ideas y sentimientos íntimos; es aún más: una comunicación de vida. Para darnos la suya es para lo que ha tomado él la nuestra. La sinceridad y verdad con que él hizo suya nuestra vida nos da a entender con cuánta verdad y sinceridad quiere él hacernos partícipes de la suya. Por eso el Hijo de Dios vive con toda intensidad su vida de hombre. «La encarnación no fue un camuflaje». Tan no lo fue, que Jesús fue tentado, experimentó el dolor y apuró el cáliz amargo de la muerte; porque únicamente mediante la tentación, el dolor y la muerte de hombre se abría él en cuanto hombre a la vida plena en Dios; y únicamente así abría para nosotros la posibilidad de hacernos hijos de Dios, creyendo en el Hijo de Dios y recibiendo su Espíritu (cf. Jn 1,12; 7,39; 20,31).

Dios, dice Ireneo, nos iba habituando a sí mismo[4]. Para no ofuscarnos ni amedrentarnos, Dios tiene que ocultar su gloria, dejándola traslucir sólo opacamente en las obras magníficas de su brazo poderoso, pero también en la debilidad de su justicia perseguida: en los milagros y también en los martirios. «Ciertamente, el Dios de Israel, el Dios salvador es un Dios escondido» (Is 45,15).

La historia del pueblo israelita apuntaba a este abismo de condescendencia de un Dios que esconde su majestad en la humildad; y sabemos que llegará a ocultar su gloria en la ignominia de la cruz; pero no nos adelantemos tan lejos todavía. La *tendencia, por así decir, de Dios a esconderse, rebajarse* y adaptarse al hombre nos permite vislumbrar el escondimiento insospechable, la adaptación máxima, la condescendencia última de hacerse Dios hombre. En la encarnación llegó Dios a su máxima condescendencia: la de que el Hijo del Padre Eterno, Dios de Dios, tomase la carne de la debilidad humana, hecho semejante en todo a los hombres (cf. DV 12.13).

Reflexionemos unos instantes. Con la idea de la inmutabilidad del ser absoluto, del acto puro, juntamos a veces, sin darnos cuenta, la de un Dios impasible e imperturbable,

[4] *Demonstratio evangelica* 45. Cf. R. Latourelle, *Révélation, Histoire et Incarnation:* Greg 44 (1963) 225-262.

casi diríamos, despreocupado y como desinteresado, a quien no pueden afectar las vicisitudes de las vidas de los hombres, sus miserias y sus alegrías, sus pecados y sus servicios, si no es únicamente para castigarlos o premiarlos según un arancel preestablecido por la justicia divina.

La Escritura Sagrada nos pinta una imagen muy distinta de Dios: la de un Dios que se interesa y preocupa por los hombres, se indigna, sí, por su rebeldía, pero también se entristece por su perdición y se conmueve de su miseria. Y es que la inmutabilidad de Dios no es la quietud inmóvil, sino la constancia inconmovible, a la par que activa, del ser que es vida y del acto que es acción. De la sabiduría de Dios se dice que tiene sus delicias en conversar con los hijos de los hombres (Prov 8,31); si tiene sus alegrías, tendrá también sus penas.

Un teólogo protestante japonés contemporáneo ha escrito un libro notable titulado: *La teología del dolor de Dios* [5]. Con ello quiere expresar el desgarramiento interno del corazón de Dios que ama. No hay amor que no traiga dolor: el dolor de no ser correspondido, el dolor de tener, en justicia, que retirar su amor o trocarlo en odio, y el dolor, en fin, de continuar amando al que se ha hecho indigno de ese amor, y de perdonar por amor al que, precisamente en fuerza de ese amor, merece aversión y castigo. Aunque no todas sus explicaciones nos convenzan, no podemos negar que ha tocado un tema extraordinariamente interesante.

¿No es Pablo mismo quien aplica a Dios una frase usada en el AT para describir los sentimientos de Abrahán al ofrecer en sacrificio a su hijo Isaac? «Dios no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros», como Abrahán por amor a Dios no había perdonado a su hijo único (Rom 8,32; Gén 22,16).

5. La averación del antropomorfismo divino

Los pasajes bíblicos que hablan de la ira, la tristeza, el arrepentimiento, la compasión de Dios, se interpretan como expresiones antropomórficas de su justicia y su misericordia; porque Dios no puede airarse, ni entristecerse, ni arrepentirse, ni conmoverse como nosotros. Todos estos sentimientos tan humanos sólo pueden atribuirse a Dios analógicamente, con más puntos de diferencia que de semejanza. Y, sin embargo, Dios no puede desinteresarse de los hombres que él

[5] Kitamori Kazô, *Kami no itami no shingaku* (1946); trad. esp. *Teología del dolor de Dios* (Slm, Sígueme, 1975). Anterior a esta traducción es el artículo de J. I. González Faus, *La teología del dolor de Dios. Kitamori:* EstE 48 (1973).

mismo creó. «Dios es amor» ha escrito Juan (1 Jn 4,8.16), y amar es interesarse por otro.

Pero esos sentimientos que de Dios en su divinidad sólo podemos afirmar «analógicamente», porque no sabemos cómo pueden verificarse en Dios, los afirmamos «unívocamente» del Dios-hombre; porque él, no solamente pudo, sino que de hecho experimentó enojo y pesar, alegría y tristeza, disgusto y compasión, esperanza y congoja como los que nosotros sentimos. Para experimentarlos como nosotros se hizo hombre. El antropomorfismo aquí se hace verídico, porque Dios ha tomado y hecho suya «la forma» de hombre.

La encarnación del Hijo de Dios es la que nos demuestra más que nada el interés que Dios toma por los sucesos humanos y la compasión que siente por nuestra desgracia. Su inmutabilidad, que es su voluntad inquebrantable de comunicarse a los hombres, admite en el «ser» eterno un «devenir»; y «el Verbo», que «*era* en el principio» «Dios-Hijo cabe Dios (Padre)», «*se hizo* hombre» (Jn 1,1-2.14). Claro está que este devenir no implica un cambio sustancial en su «divinidad», como ya declararon los concilios desde antiguo (cf. DS 250. 302). Es un devenir de la «persona» del Hijo de Dios: el que en el seno de la Trinidad es el «ser-relacional» con respecto al Padre, es el que adquiere ahora una relación con los hombres al colocarse en su mismo plano; y el que en la eternidad ha recibido del Padre la divinidad consustancial, es quien se hace consustancial con nosotros para hacernos partícipes de su filiación.

Ponerse en nuestro plano y hacérsenos consustancial es ponerse en estado de kénosis, no por renuncia a sus atributos personales divinos, sino por la aceptación de las propiedades naturales de nuestra humanidad en su estado mísero de «carne de pecado». Es la aceptación voluntaria del dolor y de la muerte; es la aceptación de una libertad que es tentada y que agoniza en la entrega obediente de su vida humana. Por esta oblación libre y dolorosa hemos sido santificados de una vez para siempre (cf. Heb 10,10).

La aceptación de la condición humana en todo su espesor significa que el Hijo de Dios ha querido hacer y efectivamente ha hecho la experiencia existencial humana: una experiencia distinta de la de ser Dios-Hijo igual al Padre. Hasta este punto ha llegado la condescendencia de Dios: el Hijo de Dios, Dios verdadero, ha aceptado una situación de kénosis que le afecta profundamente. No es que Dios toma la apariencia de hombre, algo así como nos dice el libro de Tobías

que se manifestó el arcángel Rafael (Tob 12,19), sino que Dios mismo se compromete viviendo una vida realmente de hombre. Esto es mucho más que «manifestarse en un hombre». Jesús, en quien el Padre se complace, no es un hombre cualquiera, predilecto de Dios, sino es el mismo Hijo de Dios; pero el Hijo de Dios hecho verdadero hombre: Dios-hombre.

San Agustín escribe: «no oigamos a quienes dicen que Jesucristo es Hijo de Dios en cuanto que es un hombre tan santo que merece ser llamado Hijo de Dios. A estos tales los expulsa de nuestra comunidad la institución católica. Quisieron discutir tercamente, antes de haber entendido lo que es el poder y la sabiduría de Dios, y el Verbo que existía en el principio, por quien todo fue creado, y cómo él se hizo hombre y habitó entre nosotros» [6].

Si se nos pregunta por la posibilidad de que Dios haga real y sinceramente la experiencia humana, no tenemos más respuesta que apelar a la vitalidad infinita de Dios.

En teodicea se pone el problema de la concordia entre la inmutabilidad de Dios y su libertad, y se busca la solución en la naturaleza misma del acto puro: el acto puro identifica en su actualidad todo lo que podemos concebir como potencialidad; si nuestra voluntad, como potencia de elección, permaneciendo siempre la misma voluntad única, tiene en sí la capacidad de elecciones diversas y aun opuestas, podemos entrever que la esencia inmutable divina pueda identificar consigo, como acto puro, una elección libre, que a nuestro parecer no podría menos de ser contingente.

En un modo analógico, diríamos que Dios, no en su esencia divina, sino en la persona divina del Hijo, en virtud de su filiación divina infinita, es capaz de «salir del Padre» y «volver al Padre» con un devenir contingente y temporal, y así es capaz de la kénosis y de la experiencia vital del modo de ser humano.

Citemos otra vez a San Agustín: «existía antes de hacerse (hombre), y, por ser omnipotente, pudo hacerse lo que no era y continuar siendo lo que era» [7].

Al contemplar así al Dios-hombre comprendemos que Dios, en su infinita condescendencia, se ha comprometido verdaderamente en su auto-comunicación, que es simultáneamente nuestra salvación. El Hijo de Dios y «Señor Jesucristo, por voluntad del Padre, con la cooperación del Espíritu Santo»,

[6] *De agone christiano* 17,19: PL 40,300.
[7] *Sermones* 181,1,1: PL 38,999.

como rezamos en una oración de la misa, ha hecho la experiencia de nuestra vida humana; y en ello se ha comprometido no solamente el Hijo, sino también el Padre, que por amor al mundo envía a su Hijo sin escatimarle, y el Espíritu Santo, que, como Amor del Padre y del Hijo, coopera en toda la vida del Hijo-hombre desde su nacimiento hasta su muerte.

Esto es lo que quería expresar la antigua fórmula conciliar: «confesamos... al único e idéntico Cristo Hijo Señor Unigénito en dos naturalezas, sin confusión ni transformación, sin división ni separación, ... concurriendo ambas naturalezas en una única persona e hipóstasis» (DS 301-302). Esto es lo que en forma más oratoria enunciaba León I en su epístola dogmática: «el Hijo de Dios entra en la bajeza de este mundo, descendiendo de la sede celeste y no alejándose de la gloria paterna; ... permaneciendo sobre los tiempos, comenzó a existir en el tiempo; el señor del universo tomó la forma de siervo; el Dios impasible no se desdeña de hacerse hombre pasible, ni de someterse a las leyes de la muerte el que es inmortal»; y así lleva a cabo «lo que convenía para nuestro remedio: uno y el mismo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús, que, por una parte (en cuanto Dios), no puede morir, pudo por la otra (en cuanto hombre) morir» (DS 293-294).

Todo esto queremos decir al afirmar que Jesucristo es, no «Dios-en-un-hombre», sino el Dios-Hijo, que como Dios posee la experiencia de ser Dios y como hombre hace la experiencia, vital y sentida, de ser verdaderamente hombre «por nosotros, los hombres»: «Hombre-Dios» y «Dios-hombre».

CAPÍTULO 6

LA INTERVENCION DEL ESPIRITU SANTO

BIBLIOGRAFIA

H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir* (Mst [2]1966).
E. BAILLEUX, *Le Christ et son Esprit:* RTho (1973) 373-400.
— My Sal III-II p.529-546.

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti (María) ... Y por eso lo que nacerá de ti santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35).

Después de haber estudiado la iniciativa del Padre y la encarnación del Hijo, nos preguntamos qué parte cabe al Espíritu Santo en este misterio; porque no podemos pensar que no interviniese en él de alguna manera la tercera persona de la Santísima Trinidad. La respuesta nos la da Lucas. Como es sabido, en su evangelio subraya con frecuencia, más que Mateo y Marcos, la intervención del Espíritu Santo en la vida de Jesús, como luego en el libro de los Actos pone de relieve su actividad en la historia de la Iglesia. A él tomamos ahora como guía para estudiar la presencia del Espíritu Santo en los misterios de la infancia.

1. El hecho de la presencia del Espíritu

Lucas, en efecto, en los primeros capítulos de su evangelio, insiste en señalar la presencia del Espíritu Santo. No se llega todavía a su efusión «sobre toda carne», como en el día de Pentecostés; pero se le siente ya volar en torno al Hijo de Dios hecho hombre, cubrir con sus alas a la madre de Jesús y posar sobre el mismo Jesucristo.

En primer lugar, vemos actuar al Espíritu Santo sobre los personajes más cercanamente ligados con el misterio de la en-

trada del Hijo en el mundo. El ángel promete a Zacarías el nacimiento del Precursor, quien «desde el seno de su madre estará lleno del Espíritu Santo» (Lc 1,15). Poco después, Isabel, al recibir el saludo de María, «se llenó del Espíritu Santo» y «exclamó con gran voz», como los profetas movidos por el Espíritu de Yahvé, proclamando el misterio encerrado en «la madre del Señor» (Lc 1,41-45). Cuando al octavo día de su nacimiento van a poner nombre a Juan, Zacarías «lleno del Espíritu Santo profetizó» el futuro destino de su hijo, interpretando su natividad como la aurora del cumplimiento de las promesas juradas por Dios en favor de su pueblo (Lc 1,59. 67-69). Más tarde, al ser presentado el niño Jesús en el templo, Simeón, el anciano que había recibido del Espíritu Santo la promesa de no morir antes de haber contemplado con sus ojos al Mesías, entra en el recinto del templo «llevado por el Espíritu Santo» y prorrumpe en alabanzas de Dios y en bendiciones proféticas sobre la madre y su Hijo (Lc 2,25-35). Hacía siglos que el Espíritu de Dios no había suscitado ningún profeta; pero ha llegado el momento en que Dios quiere redimir a su pueblo; y, presagiando la efusión del Espíritu sobre toda la Iglesia, envía a su Espíritu, aunque todavía sólo limitadamente, sobre personas escogidas: Zacarías, Juan, Isabel, Simeón. Y el Espíritu Santo les inspira para que «profeticen» pregonando cada uno a su modo el misterio que se está realizando en oculto.

Pero de quien el Espíritu Santo toma posesión de un modo especial es de María. De ella no escribe Lucas que esté «llena del Espíritu Santo», como ha dicho de los que acabamos de enumerar; porque el oficio de María no es «profetizar» como aquellos, sino «dar a luz al Hijo de Dios». Por eso el Espíritu Santo viene sobre ella con otro modo de presencia: «el Espíritu Santo descenderá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35).

Traduciendo literalmente habría que escribir con minúscula: «espíritu santo»; la cláusula es paralela a: «poder del Altísimo». No hay necesidad de afirmar que en este momento se reveló a María el Espíritu Santo como persona distinta en la Santísima Trinidad. En su contexto histórico, la fórmula es netamente veterotestamentaria y se refiere solamente al poder santificador de Dios y a la fuerza eficaz de sus decretos. Pero esto no quita que Lucas, en una relección cristiana de aquella fórmula, descubra un sentido trinitario y quiera señalarnos la distinción de las tres personas divinas en su intervención en este misterio. Aquí, como en otros pasajes,

podemos distinguir dos niveles: el histórico, veterotestamentario, precristiano, prepascual; el teológico, neotestamentario, cristiano, postresurreccional.

María es «la colmada de gracia», «la que ha encontrado favor delante de Dios» (Lc 1,28-30). Dios la eligió con una predilección particular para ser Madre del Hijo de Dios, y puso en ella su amor, que es poner en ella su Espíritu: María «fue enriquecida desde el primer instante de su concepción con esplendores de santidad del todo singular». Pero no bastaba esto: «el Padre de misericordias quiso que precediera a la encarnación la aceptación de parte de la madre predestinada» (LG 56). Era, pues, necesario preparar a María para que, como dice León Magno, «engendrase al Hijo de Dios con el corazón antes que con el cuerpo» [1]. Era necesario infundirle aquella caridad a Dios y a los hombres que el Espíritu Santo difunde en los corazones (cf. Rom 5,5). Para colaborar en la obra más espiritual y sublime entre las obras de Dios, era menester que María se moviese según el Espíritu de Dios, que morase en ella (cf. Rom 8,4-9). María, más que el antiguo templo de Salomón donde Yahvé se dignó poner su nombre (cf. 2 Par 7,16), ha sido consagrada para que en su seno deposite el Padre a su Hijo unigénito; y ha sido consagrada totalmente, en alma y cuerpo, por la obra santificadora del Espíritu Santo.

La frase de Lucas recuerda dos conceptos básicos del AT: uno es el de la «nube», símbolo de la presencia de Dios («sekinah»; Lucas escribe: «episkiázein», derivado de «skiá»: sombra: Lc 1,35; cf. Ex 13,22; 16,10; 19,9.16.24,15-16; 40, 35; 1 Re 8,10-11, etc., y Lc 9,35); el otro es el de «viento» de Dios («rûah», que puede también traducirse «espíritu»), aquel que se cernía sobre el caos informe en el principio de la creación (Gén 1,2; cf. Sal 32,6).

Evidentemente, donde el Espíritu Santo está presente de un modo único es en el mismo Jesucristo: «por eso—por la actividad del Espíritu Santo en María—, lo que de ti nacerá será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35). El Espíritu Santo es, en la Santísima Trinidad, el lazo de amor que une al Padre y al Hijo. Esta unión íntima parecería romperse al ser enviado el Hijo y tener que «salir del lado de su Padre» para «descender» al mundo; pero esta aparente distanciación no quebranta la unión profunda del Hijo con su Padre: «el Padre no me abandona, no me deja solo» (Jn 16,32; 8,16.29);

[1] *Sermones* 21,1. Lo mismo AGUSTÍN, *Sermones* 215,4: PL 38,1074.

porque el Hijo no cesa un instante de estar «en el seno del Padre», y el Padre y el Hijo continúan amándose ininterrumpidamente (Jn 10,17; 14,31; 15,9; 17,23-26, etc.). Esta continuidad del lazo de amor entre el Padre y el Hijo durante su vida mortal lleva consigo la presencia del Espíritu Santo, que es precisamente el amor con que mutuamente se aman Padre e Hijo. La razón última es que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo; y, siendo Jesucristo personalmente el Hijo de Dios, la presencia del Espíritu Santo en él se deriva necesariamente del origen intratrinitario del Espíritu: del Padre y del Hijo o del Padre por el Hijo. Jesucristo posee el Espíritu Santo en cuanto que éste procede del Hijo; porque al hacerse hombre el Hijo no ha perdido su identidad personal intratrinitaria.

La presencia del Espíritu Santo en Jesucristo se traduce en la plena consagración y santificación de la humanidad de Jesús. Santificación suprema y única; porque el Espíritu, que se había dado sólo limitadamente a los santos y profetas, desde Moisés hasta Simeón y Juan Bautista, a Jesucristo se le da «sin medida», en toda su plenitud, de la cual «todos recibimos gracia sobre gracia» (Jn 3,34-35; 1,16).

Luego veremos al Espíritu Santo acompañar a Jesús durante toda su vida. Insistamos aquí solamente en que Jesucristo posee el Espíritu Santo en cuanto Hijo hecho hombre, para dárnoslo a los hombres: la presencia del Espíritu en Jesucristo desde el momento de la encarnación está ordenada a la vivificación de toda la comunidad cristiana, de la Iglesia; pero para su realización habrá que esperar a la glorificación de Jesús (cf. Jn 7,39).

2. El modo de la intervención del Espíritu Santo

¿Cuál es en concreto esta intervención del Espíritu Santo en el misterio de la Encarnación? Comencemos por excluir lo que en ella no le corresponde.

Ante todo, el Espíritu Santo «no envía» al Hijo. Nunca en el NT se menciona una «misión» del Hijo por el Espíritu.

Es verdad que una vez, en pasajes paralelos, Mateo y Marcos presentan a Jesucristo «movido» o «empujado» por el Espíritu hacia el desierto, después del bautismo (Mt 4,1; Mc 1,12); pero este versículo aislado habrá que interpretarlo según el contexto de todo el NT y el de la misma perícopa en que se inserta. La interpretación correcta nos la sugiere Lucas en el texto correspondiente: en el bautismo se ha oído

la voz del Padre y se ha visto descender sobre Jesús el Espíritu en figura de paloma; por tanto, Jesús está «lleno del Espíritu Santo», que él recibe del Padre; en posesión de la plenitud del Espíritu, se lanza Jesús al desierto para enfrentarse con el tentador y vencerle por la fuerza del mismo Espíritu (Lc 3,21-22; 4,1.14; cf. 4,36; 11,20; cf. Mt 12,28).

La interpretación no puede ser otra; porque en todo el resto del NT, invariablemente, el Padre y sólo él es quien envía, enseña, da poder, dirige y manda a Jesucristo; e, inversamente, Jesucristo recibe todo exclusivamente del Padre y está subordinado únicamente al precepto de su Padre. Al contrario, el Espíritu Santo «recibe» de Jesucristo y «es enviado» por él, ya que había sido dado a Jesucristo por el Padre (cf. Jn 15,26; 16,7.13-15; Act 2,33).

Consiguientemente, el Espíritu Santo no puede llamarse en ningún sentido «padre de Jesucristo»; el único que así se denomina es Dios-Padre (cf. Rom 15,6; 2 Cor 1,3, etc.); y sería absurdo asignar dos padres a Jesús. La razón es clara: el Hijo no procede del Espíritu Santo, y, por lo tanto, no puede «ser enviado» por él. Ni la encarnación «por obra del Espíritu Santo» da pie para atribuirle una paternidad sobre Jesús; porque esta «obra» suya no sustituye en el orden biológico a una paternidad humana, sino que expresa únicamente la santidad totalmente sobrenatural y milagrosa de la maternidad de María, y la santidad del fruto de sus entrañas: «por eso, lo que de ti nacerá, será santo» (Lc 1,35).

Tampoco puede decirse que el Espíritu Santo «viene» en la encarnación, porque él no se encarna, y se distingue de «lo santo que nacerá y será llamado Hijo de Dios». En toda la vida de Cristo, el Espíritu Santo se contrapone a Jesús, tanto al decir que éste «está lleno del Espíritu», o que «el Espíritu reposa» sobre Jesús (Mc 1,10; Lc 4,1.18), como al decir que Jesús glorificado «envía al Espíritu Santo» o al hablar del «Espíritu de Jesucristo» (v.gr., Jn 16,7; Act 2,33; Gál 4,6; Flp 1,19).

La venida del Espíritu Santo se reserva para después de la glorificación de Jesús (cf. Jn 7,39); porque, como el Espíritu procede del Padre y del Hijo, su «misión» debe provenir de ambos y supone llevada a su término y consumación definitiva la misión del Hijo. La misión o venida del Espíritu Santo tendrá su manifestación espléndida el día de Pentecostés y continuará durante toda la historia de la Iglesia hasta el fin del mundo. De momento, la presencia del Espíritu se concentra en los personajes centrales del misterio de la Encarnación: en Jesús, con una presencia «sin medida»; en María, con una plenitud correspondiente a su maternidad divina, y más limitada

y esporádicamente en determinados individuos de la periferia: Zacarías, Isabel, Simeón y Juan.

En varios concilios regionales celebrados en Toledo durante el siglo VII, se repite, con pequeñas variaciones lingüísticas, la frase: «la encarnación es obra de toda la Trinidad, pero solamente se encarnó el Hijo» (DS 491.535.571; luego, en el Lateranense IV: DS 801). Se utiliza aquí una fórmula agustiniana que presupone el esquema conceptual característico de los Padres latinos. Como es sabido, mientras los Padres griegos ponen por delante la distinción de las personas en la Trinidad, y de ahí pasan a la unidad en la divinidad, los latinos parten de la unidad en la divinidad y, dentro de ella, sin destruirla, distinguen la trinidad de personas. Según este esquema, la encarnación no podía menos de enunciarse con la fórmula citada, exponiendo primero lo que toca a la unidad y después lo que corresponde a la distinción.

La encarnación implica una eficiencia en la formación de la humanidad concreta e individual de Jesús y en la acción, simultánea, por la que esa humanidad individual queda unida a la persona del Hijo.

Es, en frase de Agustín, creación-asumpción, una obra de Dios «ad extra», respecto de algo que está fuera de Dios; y tal eficiencia, como radicada en la divinidad común a las tres personas, es también común a ellas. Pero en cuanto el resultado es «la unión hipostática», la encarnación es propia y exclusiva del Hijo, porque atañe directamente, no a la divinidad común, sino a la persona distinta del Verbo. Este modo de enunciar el misterio es legítimo, pero deja en sombra la relación de las otras dos divinas personas, según sus propiedades personales, con el Hijo hecho hombre.

Por otra parte, a pesar de que el Espíritu Santo ni «envía» ni es «padre», la encarnación se le atribuye en la Escritura, en los símbolos y en otros documentos del Magisterio (cf., v.gr., DS 571).

En resumen: el Espíritu Santo ni «envía» ni «viene» en la encarnación, pero no puede estar ausente de allí donde el Padre envía y el Hijo viene. Y esto, no sólo porque la encarnación, en lo que tiene de obra *ad extra*, es inseparablemente común a las tres personas divinas, sino, además, porque en ella le corresponde una actividad conforme a sus propiedades personales. Su presencia no es una asistencia pasiva de mero espectador, sino una intervención positiva de santificación y de revelación. Porque la propiedad personal del Espíritu es la de interiorizar, penetrar e impregnar, como impregna un ungüento o un perfume, como penetra en lo íntimo el amor. Al interiorizar y penetrar, santifica y enciende la llama del amor que

ilumina e inflama. El Espíritu revela los misterios de Dios y da a conocer su sentido (cf. 1 Cor 2,10-12); y él es quien, al difundirse en los corazones, prende en ellos la caridad (cf. Rom 5,5). Por eso interviene en este misterio: revelándoselo a almas escogidas para que «profeticen»: Zacarías, Isabel, Simeón; haciéndoselo amar a María para que consienta en ser «madre de Jesús»; y en Jesucristo santificando «sin medida» su humanidad individual, para que también en ella conozca y ame al Padre, como el Padre le conoce y le ama (cf. Mt 11,27).

3. La razón de la intervención del Espíritu Santo

Recogiendo ahora datos estudiados en éste y en los anteriores capítulos, podemos entender en algún modo el porqué de la presencia del Espíritu Santo en la encarnación.

La primera razón, como se ha indicado ya, es que, cuando el Padre envía y el Hijo viene, necesariamente ha de estar presente el Espíritu del Padre y del Hijo, a causa de la inseparabilidad de la Santísima Trinidad, de la «perichóresis» o «circuminsesión» de las personas divinas.

Además, hemos visto que la encarnación era una nueva y definitiva creación. El Espíritu de Dios, que en la creación primera se cernía sobre las aguas del abismo (Gén 1,2), se cierne ahora sobre la madre de Jesús y se posa sobre el Hijo de Dios hecho hombre. Y con más razón que en la creación primera; porque aquí se crea el mundo sobrenatural, el mundo de la santidad.

Esta nueva creación, por ser definitiva, es escatológica: comienzan «los últimos tiempos», insuperables e irreemplazables, para los cuales Dios ha prometido la efusión de su Espíritu (cf. Jl 3,1; Act 2,17), y se inauguran precisamente con la venida del Mesías al mundo. Es natural que el primero sobre quien ha de difundirse el Espíritu sea el mismo Mesías. Isaías había profetizado de él: «el Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque Yahvé me ha ungido; y me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres..., la amnistía a los cautivos, la libertad a los prisioneros: a pregonar el año del perdón» (Is 61,1-3; 11,1-5; cf. Lc 4,17-21).

Buena nueva, redención y perdón: todas estas expresiones evocan el motivo de la encarnación, que dijimos era únicamente el amor gratuito de Dios: «Dios amó al mundo hasta el punto de entregar a su Hijo unigénito» (Jn 3,16). Pero este amor al mundo es en el Padre su amor al Hijo: «los amaste como me amaste a mí» (Jn 17,23); el amor al Hijo es el modelo, el fun-

damento y motivo del amor del Padre a los hombres. Decir: «amor del Padre al Hijo» es lo mismo que decir: «Espíritu Santo».

El Espíritu Santo, por ser el Amor personal divino, es la libertad misma de Dios, su posibilidad de comunicarse hacia fuera, o por creación o por unión. Como libertad libérrima y como potencia expansiva infinita de Dios, que es decir como Amor, es como el Espíritu Santo contribuye a hacer que el Hijo de Dios se haga hombre. Y Jesús es concebido, no por obra de varón, sino por acción del Espíritu Santo; y precisamente «por eso, lo que de ti nacerá—dice el ángel a María—, será santo y se le llamará (por serlo en verdad) Hijo de Dios» (Lc 1,35).

El Padre nos ama en su Hijo, y la finalidad última de la misión del Hijo y de su encarnación es la de hacernos hijos de Dios por adopción e infundirnos «el espíritu de filiación», poniendo en nuestros corazones al Espíritu Santo (Gál 4,4-6).

El Hijo hecho hombre posee este Espíritu como «suyo» y «sin medida», desde el momento de su encarnación; pero solamente cuando haya sido exaltado y haya recibido «todo poder en el cielo y sobre la tierra» (Jn 7,39; Mt 28,18), entonces soplará sobre sus discípulos inspirándoles el Espíritu Santo (Jn 20,22) y lo derramará con efusión sobre la Iglesia, la comunidad de los que creen en su nombre y creyendo alcanzan la condición de hijos de Dios (cf. Jn 16,7; 1,12; 3,5; Act 2,33). Entonces, «Cristo Jesús, el Hijo de Dios nacido de David según la carne», se manifestará pública y espléndidamente como «Hijo de Dios en poder con la fuerza del Espíritu santificador» (Rom 1,1-3), haciéndonos participar «de su plenitud, gracia sobre gracia» (Jn 1,16). Entonces se extenderá a toda la Iglesia la presencia santificadora del Espíritu Santo, que en la encarnación está como represada «sin medida» en Jesucristo.

CAPÍTULO 7

EL MISTERIO DE LA ENCARNACION

1. *La encarnación como misterio de Dios:* A. El misterio según Pablo. B. El misterio en los evangelios. C. El misterio en la teología. D. Atisbos del misterio fuera del cristianismo.
2. *Los nombres del Dios-hombre:* A. Emmanuel. B. Jesús. C. Resumen.

> «Hablamos una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para nuestra gloria» (1 Cor 2,7).

«El evangelio de la infancia» de Jesús, que proclamaban Mateo y Lucas, nos introdujo en la consideración del contenido cristo-soteriológico de la venida del Hijo de Dios al mundo. Con otra expresión, este evento se denomina: «el misterio de la Encarnación» del Verbo. «Evangelio» y «misterio» son aspectos distintos de una misma realidad salvífica. Vamos, pues, a estudiarla ahora en cuanto «misterio». Tomaremos como punto de partida una frase de Pablo; otra de Mateo nos servirá de síntesis concreta y de conclusión al capítulo y a esta primera parte.

1. La encarnación como misterio de Dios

Ante la realización del designio salvífico, Pablo parece no encontrar palabras con qué ponderar «la sabiduría de Dios, misteriosa, escondida desde antes de los siglos» (1 Cor 2,7).

Cierto que, al hablar Pablo de esta «sabiduría misteriosa», no da a la palabra «misterio» el sentido técnico que ha adquirido en el lenguaje teológico; ni se refiere únicamente al evento de la encarnación del Hijo de Dios [1]. Pero podemos basarnos en su pensamiento para explicar lo que hoy día se entiende en teología por «el misterio de la Encarnación».

A. *El misterio según Pablo.*—Para Pablo «el misterio» comprende toda la economía de la salvación, o todo el designio salvífico de Dios: «el evangelio», cuyo objeto central es Jesu-

[1] Sobre la noción de misterio, cf. J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra* I p.109-133 (BAC 338). *«Evangelio» y «misterio» en San Pablo, Biblia de San Jerónimo* 79:27-34.

cristo: en él todos los hombres, sin diferencias de razas ni de culturas, tenemos acceso al Padre, porque Jesucristo es el único Señor y Cabeza que todo lo unifica y recapitula (cf. Ef 1,9-10; 3,3-11; Col 1,26-27; Rom 16,25-26).

Esta «economía de la salvación» Pablo la califica de «misteriosa y escondida»; y lo es bajo un doble aspecto. Primero, porque tiene su origen y fuente en la sabiduría y poder de Dios, que sobrepasan infinitamente toda sabiduría y poder humano y creatural. Un hombre puede barruntar los planes de otro hombre; porque la inteligencia de un hombre, sus motivaciones, los fines que pretende y los medios que utiliza, no se diferencian radicalmente de los de cualquier otro hombre. Pero los designios de Dios y sus caminos no son como los de los hombres, sino inconmensurablemente más sublimes: «Dios siempre es mayor».

Además, el designio de Dios es un pensamiento de su corazón y un acto libre de su voluntad; y Dios no se aconseja con nadie, ni hay criatura que pueda sugerirle el modo de proceder (cf. Rom 11,33-34). Si las decisiones íntimas de un hombre, aunque otros puedan barruntarlas, sólo puede saberlas él mismo, su conciencia o su «espíritu», con más razón aún los designios de Dios nadie puede escrutarlos si no es el mismo Dios, su «Espíritu».

La consecuencia es palmaria: el misterio de Dios sólo es accesible al Espíritu de Dios y a quien reciba este Espíritu. El hombre «psíquico», en la terminología paulina, reducido a las fuerzas de su «psyché» creatural y humana, no puede penetrar la profundidad de los secretos escondidos de Dios; sólo puede conocerlos y entenderlos, en la medida posible a nuestro entendimiento limitado, el hombre «espiritual» guiado por el «pneûma» o Espíritu Santo (1 Cor 2,10-16).

El designio salvífico de Dios, o la economía de la salvación, es, pues, doblemente misterioso: Por ser una decisión del corazón de Dios «escondida desde antes de los siglos» hasta el día en que él se dignó revelarla, y por ser un «designio impenetrable» y un «camino incomprensible» en sí mismo de la «sabiduría y ciencia de Dios» (Rom 11,33; cf. 16,25; Ef 3,8-11.18-19).

Pablo lleva hasta la paradoja la antítesis entre «la sabiduría misteriosa de Dios» y «la sabiduría de los hombres», de los meramente «psíquicos» o «animales» (1 Cor 1,18-25; 2,6-9.14-15). Dios, nos dice, se había dado a conocer, por medio de las obras de la creación, de un modo acomodado a nuestra inteligencia humana; pero, cuando el hombre se cegó y pervirtió

hasta el punto de adorar como a dioses los ídolos que él mismo se había fabricado, entonces Dios, sin dejar de manifestarse por aquellos medios razonables para que el hombre pudiese aún buscarle como a tientas, tomó ocasión de la misma ceguedad y soberbia del hombre para mostrar su sabiduría y poder de un modo prodigioso, pero a primera vista desconcertante e irrazonable: en la necedad y flaqueza de «Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles» (cf. Rom 1, 18-22; Act 14,15-17; 17,24-27; 1 Cor. 1,22-25). Esta necedad y flaqueza, que es sabiduría y poder de Dios, llega a su colmo en la cruz, pero tiene su comienzo en Belén y Nazaret: en el nacimiento de mujer y sujeción a la ley, en la descendencia de David y condición humana «según la carne», en la «forma de siervo», en la debilidad e ingenuidad de un niño; en una palabra: en la encarnación del Hijo de Dios (cf. Gál 4,4; Rom 1, 4; Flp 2,7). Todo esto entra en aquel designio misterioso que «ni ojos humanos habían visto, ni oídos humanos habían jamás percibido, ni corazón humano había podido soñar; pero que Dios tenía preparado para los que le aman» en correspondencia a su amor (*1 Cor 2,8-9*).

El designio misterioso de Dios no se había dado a saber a los hombres de los siglos pasados más que en sombras y figuras; pero ahora los apóstoles y profetas del NT, iluminados por la revelación que el Espíritu Santo les otorga, lo predican por todo el mundo, y nosotros recibimos la gracia de conocerlo (Ef 3,5.9-11; Col 1,26). Es el designio de que el Hijo de Dios se hiciese hombre para salvar a los hombres; que tomase sobre sí lo que es común a todos los hombres, llegando a la exinanición suma, desde la cuna hasta la cruz, para hacernos partícipes a todos los hombres, sin distinción, de lo que le es propio como Hijo de Dios: de su filiación divina (Gál 4,5).

Admirado ante esta sabiduría de Dios, Pablo se postra de rodillas para impetrarle la gracia de entender este misterio, de penetrar con un conocimiento existencial, espiritual, místico, superior a toda ciencia humana, la profundidad del amor de Dios y de Cristo patentizado en «el misterio» (Ef 1,17; 3,14-19).

No podemos cerrar este breve comentario al texto paulino sin recalcar su última cláusula: la sabiduría misteriosa de Dios «se ordena a nuestra gloria»: su finalidad es salvífica. El misterio no es puramente una verdad escondida e incomprensible para nosotros, sino es una realidad relacionada indisolublemente con nuestra salvación: es el designio divino de salvarnos.

B. *El misterio en los evangelios.*—Como es sabido, la palabra «misterio» sólo se halla en los evangelios en un pasaje

paralelo de los tres sinópticos: «el misterio (o: los misterios) del reino», para cuyo conocimiento es indispensable un don de Dios, una revelación (Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10). El reino, como en su lugar explicaremos, coincide con el beneficio de la paternidad de Dios extendida a todos los hombres. Expresamente se enuncia la necesidad insustituible de esta revelación para conocer aquella paternidad divina en toda su profundidad y alcance: «ninguno conoce plenamente al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce cabalmente al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11,27; Lc 10,22). El Hijo, por lo tanto, es el mediador de la revelación de la paternidad del Padre: revelación que se realiza por la de la filiación del Hijo. Jesucristo viene así a ocupar el centro del misterio: en el de su persona se pone de manifiesto el de la nueva paternidad de Dios sobre los hombres.

En la misma idea abunda el cuarto evangelio, cuyo tema central es la revelación del Hijo, en quien se manifiesta el Padre: «quien me ve, ve al Padre» (Jn 14,9). «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el solo Dios verdadero, y al que tú enviaste, Jesucristo» (Jn 17,3). Pero este misterio no es accesible más que a través del mismo Jesucristo; porque «a Dios nadie jamás le ha visto; el Unigénito Dios que está en el seno del Padre es quien nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Juan cierra la predicación pública de Jesús con aquella su exhortación apremiante: «todavía breve tiempo está la luz entre vosotros... Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz» (Jn 12,35-36). A sus discípulos declarará Jesús más despacio que para conocer su misterio es necesaria la acción del Espíritu Santo (Jn 14,16.26; 15,26; 16,13-14).

C. *El misterio en la teología.*—En el lenguaje teológico, la palabra «misterio» ha tomado un significado preciso, derivado de los conceptos bíblicos que acabamos de exponer. «Misterio» se llama, en terminología teológica, una verdad relativa a nuestra salvación que el entendimiento humano, o la razón meramente filosófica, no podría por sí sola descubrir y que, aun después de conocerla por revelación, no puede exhaustivamente comprender (DS 3005; DV 6). Expliquemos sumariamente esta definición, aplicándola al evento de la encarnación.

En primer lugar, misterio es una verdad cuya existencia no hubiéramos logrado conocer sin una revelación. Misterio son, en frases paulinas, «los consejos», «el beneplácito», «la elección» de Dios: todo el designio que Dios en su corazón ha formado libremente para nuestro bien. Pero el corazón de Dios sólo lo comprende su mismo Espíritu (cf. 1 Cor 2,

11). La razón de ello es que este designio de Dios es absolutamente libre y completamente gratuito, con una libertad y una gratuidad sobreañadida a las de la creación, y, consiguientemente, no deducible de ésta, en cuanto que por él Dios, no ya «hace» las criaturas, sino «se hace» parte de su propia creación.

En segundo lugar, un misterio, aun después de conocida su existencia por la revelación, no puede ser comprendido por el hombre plena y exhaustivamente en cuanto a su esencia y posibilidad intrínseca. La trascendencia divina sobrepasa la medida de nuestra inteligencia. Nuestros conceptos, elaborados con el material que nos suministran los seres limitados y finitos de la creación, arrastran siempre el lastre de la finitud y de la limitación; y sólo podemos aplicarlos a las cosas divinas mediante analogías, pasando de lo finito a lo infinito, de la cantidad variable a la cantidad límite: el salto no es absurdo, pero no es medible. En el caso de la encarnación, tanto la imposibilidad de negarla taxativamente como la de explicarla positivamente, proviene de la insuficiencia de nuestros conceptos para captar la realidad plena de una persona divina. Y, aun mirando sólo a nosotros mismos, tampoco llegaremos jamás a calcular las posibilidades y energías ocultas en nuestro mismo ser, ésas que únicamente pueden actuarse bajo la acción soberana del Creador omnipotente.

Esta es la que los teólogos escolásticos llaman «potencia obediencial»; las posibilidades, internas a la misma criatura, pero que ella no puede expansionar ni realizar por sus propias fuerzas; algo así, para emplear una comparación, aunque sea imperfecta, como las posibilidades que hay en un mármol para transformarse en estatua, no por sí misma, sino por el cincel de un artista.

El misterio, sin embargo, no es una carga que nos abruma, sino una fuerza que nos eleva sobre nuestra mezquindad creatural a las alturas infinitas de Dios. Porque el misterio—y éste es el tercer elemento de su definición—es una verdad salvífica: una realidad que, liberándonos de nuestra limitación y pecado, nos pone en relación con el mismo Dios en lo más íntimo de su ser, que es su vida trinitaria: «en la revelación Dios habla a los hombres como amigo... para invitarlos a la comunicación consigo mismo y recibirlos en su compañía» (DV 2). Ahora bien, el hombre tiene acceso al Padre por mediación de Cristo, el Hijo hecho hombre. Y por eso la encarnación del Hijo de Dios pertenece al núcleo del misterio; porque el Hijo unigénito, al hacerse hombre y vivir y morir como hombre, ha dado

al hombre la posibilidad de hacerse hijo de Dios (Jn 1,12; Gál 4,4-5): posibilidad insospechada e insospechable, que, aunque radicada en nuestro ser, sólo podía realizarse mediante la encarnación libre y gratuita del Hijo (cf. DV 4). Por otra parte, esta realidad misteriosa, por el hecho mismo de ser salvífica, es también escatológica, y así nos abre perspectivas a la consumación final, al acceso definitivo al Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo, cuando alcancemos en su plenitud inconmensurable e inadmisible el consorcio de la naturaleza divina y la unión perfecta con Dios (cf. DV 2; Ef 2, 18; 2 Pe 1,4).

El misterio pide fe por la sublimidad de su contenido; pero, al mismo tiempo, aviva la esperanza, por la grandeza de los bienes que promete; y, sobre todo, enciende la caridad por la grandeza del amor de Dios que aquí se manifiesta.

Los Santos Padres calificaban el misterio de la encarnación de inefable, inescrutable, inexplicable, superior a toda inteligencia humana [2]. Junto con el de la Santísima Trinidad, siempre se ha considerado como uno de los misterios centrales y más profundos, cuya inteligencia, aunque necesariamente imperfecta, puede ser fructuosísima (cf. DS 2528. 3004.3015.3016; DV 2).

D. *Atisbos del misterio fuera del cristianismo.*—La encarnación es totalmente sobrenatural y misteriosa, de modo que el entendimiento humano ni pudo imaginarla ni puede comprenderla en toda su profundidad. Sin embargo, no faltan en la historia de las religiones anhelos vagos de encarnación y nostalgias indefinibles de una venida de Dios al mundo: se diría que son atisbos del «alma connaturalmente cristiana». Con todo, esas teorías o mitos no alcanzan a elaborar o captar el concepto auténtico de encarnación.

En las «apoteosis» de algunas religiones antiguas, el pensamiento se mueve en sentido contrario: no es un dios que desciende a la bajeza de nuestro mundo, sino un hombre, un héroe, que es arrebatado a las alturas de la divinidad. En el fenómeno denominado «entusiasmo» se imagina que un dios se apodera de un hombre y lo domina y mueve a placer; pero no se habla de un dios que se haga hombre.

Tampoco pueden confundirse con la encarnación las «teo-

[2] Gregorio Niseno, *Oratio catechetica* 11: PG 45,44; Juan Crisóstomo, *In Ioannem homiliae* 11,2: PG 59,79; Agustín, *De correptione et gratia* 11,30: PL 44,934; Cirilo Alejandrino, *Quod unus sit Christus*: PG 75, 1292; Id., *Contra Iulianum imperatorem* 8: PG 76,929; León M., *Sermones* 29,1: PL 54,226; Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 3,5: PG 94,1000.

fanías» o apariciones transitorias de una divinidad o del verdadero Dios bajo apariencia sensible (v.gr., Ex 19,16-25); porque nunca la divinidad se incorpora al elemento material en que se manifiesta.

Más se aproxima el concepto hinduista de «avatara», descenso o manifestación de la divinidad en forma humana [3]; pero, aparte de su coloración politeísta, panteísta o panenteísta, la idea es más bien la de una teofanía prolongada, a la que falta el realismo de una verdadera encarnación; porque ese dios, que se dice descender, no lleva una vida humana en todo el espesor de nuestra existencia, sino sólo en apariencia.

En resumen: «el alma, connaturalmente cristiana» busca, como instintivamente, a Dios hecho hombre, pero no alcanza a descubrirlo hasta que él mismo sale a nuestro encuentro en Jesucristo.

Con esto no queremos, ni mucho menos, prejuzgar la cuestión de si no es posible, más aún, de si no se da de hecho un encuentro «velado» con Cristo en las grandes religiones no cristianas; pero sólo más adelante, con más elementos de juicio, podremos abordar este problema. En todo caso, Jesucristo es «el misterio de Dios escondido desde la eternidad» en el corazón de Dios y revelado ahora por la presencia misma de Jesucristo, «que se hizo visible en la carne, justificado en el espíritu, contemplado por los ángeles, anunciado a las naciones, creído en el mundo, asumido en la gloria» (Col 2,2; 1,26-27; Ef 3,3-5.9; 1 Tim 3,16).

Un misterio, ha escrito alguien, es un muro impenetrable, pero transparente, a través del cual asoma un rostro que nos sonríe: el rostro de una persona que nos ama. Esta persona es aquí el Hijo de Dios; su amor nos lo revelará su mismo nombre.

2. Los nombres del Dios-hombre

El contenido del misterio inescrutable y salvífico que hemos oído exponer a Pablo, lo expresa Mateo en síntesis concreta con los dos nombres que, según él, lleva el Hijo de Dios hecho hombre. Escribe así: «un ángel del Señor se apareció en sueños (a José) y le dijo: ... tu esposa María dará a luz, por obra del Espíritu Santo, a un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque él ha de salvar de sus pecados a su pueblo. Todo esto sucedió en cumplimiento del oráculo profético del Señor: una

[3] Sobre «avatara», cf. *Cristo y las religiones de la tierra:* III p.149-152 (BAC 208).

virgen dará a luz a un hijo, a quien se impondrá el nombre de Emmanuel, que quiere decir: Dios con nosotros» (Mt 1, 20-23).

En la mentalidad hebrea, el nombre, como es sabido, más que una mera designación, era una definición, esencial o funcional, de la persona o lugar, y servía para dar a entender su realidad íntima o su vocación y destino, en relación especialmente con la historia de salvación. Abundan ejemplos en el AT y NT: los nombres que, como signos présagos de bendición o maldición, imponían a sus hijos los profetas Oseas e Isaías (Os 1,4.6.9; 2,25; Is 7,3; 8,1-4); así como los nombres de Abrahán e Israel (Gén 17,5; 32,17), Pedro (Mt 16,18) y otros muchos. Con esta mentalidad señala Mateo los dos nombres de «Jesús» y «Enmanuel».

A. *Emmanuel.*—No fue el nombre que de hecho se impuso al Niño; es un nombre «profético» que expresa su realidad íntima y el sentido de su existencia. Podría decirse que es, a un tiempo, definición óntica y descripción funcional: porque afirma la realidad trascendental del Hijo de María y promete una actividad benéfica del Niño nacido en Belén. Así este nombre es una profesión de fe y un suspiro de esperanza.

«Emmanuel, que traducido significa: Dios con nosotros», quiere, ante todo, decir: Dios viene en nuestra ayuda, Dios se pone de nuestra parte en una empresa que es suya en favor nuestro, para darnos victoria contra nuestros enemigos, que lo son también suyos. En la profecía citada por Mateo, Isaías anuncia al Emmanuel como signo de victoria para la casa de David en un momento de angustia por el presentimiento de la derrota y del exterminio (Is 7,16-25); y así, unas líneas después de predecir el nacimiento del misterioso Emmanuel, reta a las naciones conjuradas para destruir la dinastía davídica y con ella el pueblo israelita: «reuníos, ¡oh naciones!, y venid, que seréis vencidas ...; organizad vuestras huestes, y serán destrozadas; urdid vuestros planes, y serán desbaratados; vociferad vuestras órdenes de combate, y se perderán en el vacío. Porque Dios está con nosotros: Emmanuel» (Is 8,9-10).

«Yahvé estará contigo y no te abandonará; ten ánimo, no te amedrentes», dijo Moisés a Josué, su sucesor, al encomendarle la conquista de la tierra prometida (Dt 31,8; Jos 1,5). «Yahvé está contigo», dijo el ángel a Gedeón al enviarle a luchar contra los madianitas; y cuando Gedeón replica: «pero ¿cómo mi familia, la más humilde en la tribu de Manasés, y yo, el ínfimo en la casa de mi padre, vamos a poder salvar a Israel?»,

el ángel, en nombre de Yahvé, responde: «yo estaré contigo, y tú vencerás a Madián» (Jue 6,11-16). En el mismo sentido repite el estribillo del salmo: «Yahvé Sabaot está con nosotros; el Dios de Jacob es nuestra ciudadela» (Sal 46, 8.12).

«El Señor está contigo», fue también el saludo del ángel a María cuando viene a anunciarle la gran obra de Dios en ayuda de su pueblo: el Hijo que de ella nacerá ha de restaurar y ocupar eternamente el trono de David, que en aquel tiempo parecía irremediablemente derrumbado. A María se promete la protección divina para llevar a cabo la misión que se le encomienda en la obra salvífica.

«Emmanuel» es, pues, una promesa de victoria: la promesa del auxilio divino al futuro «Hijo de David», al Mesías, contra todos los enemigos del pueblo de Dios, llámense Canaán, Madián, Nínive o Babilonia, símbolos todos de la tiranía del pecado sobre los hombres.

Pero, sin duda, Mateo lee en aquel nombre un sentido más oculto: «Emmanuel» significa, no solamente la acción protectora de Dios, sino también su presencia real entre nosotros: el Niño que aquí nace es Dios mismo que viene en persona a socorrernos. Juan lo dice con otras palabras: «el Verbo se hizo carne y puso su tienda entre nosotros» (Jn 1,14). La presencia de Dios en el tabernáculo de la alianza, escogido por Yahvé para poner allí su nombre y habitar en él, arrancó al deuteronomista aquel grito de júbilo: «ninguna de las grandes naciones tiene dioses que se le acerquen tanto como nuestro Dios se avecina a nosotros, los que le adoramos e invocamos» (Dt 4,7).

Al ver posarse sobre el templo la nube misteriosa, símbolo de la presencia de Dios, exclamaba Salomón maravillado: «pero ¿será verdad que Dios va a habitar entre los hombres?...; ¿cómo podrá encerrarse en este edificio, construido por manos de hombres, aquel que llena y rebasa los cielos y la tierra?»; y terminaba su meditación con esta plegaria: «¡Señor, que dijiste: mi Nombre morará aquí! escucha las súplicas del que venga a adorarte en este lugar» (1 Re 8, 10-13.27-29). Ezequiel, después de contemplar en visión el nuevo santuario y la nueva Jerusalén, resume todas sus esperanzas en la breve frase con que cierra su profecía: «el nombre de la ciudad será desde aquel día: Dios está aquí» (Ez 48,35).

Pero Jesucristo asevera ante los judíos: «yo os digo: aquí hay algo más grande que el templo» (Mt 12,6); y en los recintos

mismos del templo de Jerusalén proclama con énfasis: «destruid (si queréis) este templo, y yo lo reedificaré en el espacio de tres días»: palabras que Juan acota con la observación de que Jesús se refería a su resurrección futura al tercer día (Jn 2,19-22). Porque, en efecto, Jesucristo es el verdadero «templo de Dios»: el lugar donde Dios ha puesto su morada de un modo estrictamente único y personal, identificándose «personalmente» con su templo.

Por supuesto, la imagen de «templo» no debe interpretarse en sentido nestoriano, como si la persona del Hijo estuviese en la humanidad de Jesús al modo que Dios está en el santuario o el Espíritu Santo habita en el cristiano (cf. 1 Cor 3, 16-17; 2 Cor 6,16): ni Dios se hace santuario, ni el Espíritu Santo se hace hombre; pero «el Verbo se hizo carne». La presencia del Hijo-Dios en Jesús no es por mera inhabitación, sino por unión hipostática. Podría, con todo, decirse «templo de Dios» si por «Dios» se entiende «el Padre» (cf. Jn 4,21; 14,10).

En adelante, ni el templo de Jerusalén ni el de Garizim serán el lugar de la presencia de Dios y del verdadero culto; porque Dios ha elegido un nuevo santuario y ha establecido un nuevo culto «en espíritu y verdad»: una adoración bajo la moción del Espíritu Santo y en conformidad con la revelación de la presencia personal de Dios en Jesucristo (cf. Jn 4,21-24). La consagración definitiva de este templo se llevará a cabo en la resurrección de Jesús, el nuevo «templo construido en tres días no por manos de hombre» (Mc 14,58). De este Templo brotarán los torrentes de agua que dan vida eterna (cf. Jn 4, 10-14; 7,37-39; Zac 14,8; Ez 16,23-24).

Después de la resurrección, la presencia personal de Dios en Jesucristo se prolongará en la presencia, sacramental y mística, de Jesucristo en su Iglesia: «yo estaré con vosotros hasta el fin de los siglos» (Mt 28,20). Promesa de protección en virtud de su poder ilimitado en el cielo y en la tierra (v.19); promesa también de presencia indefectible: Jesucristo será eternamente «Emmanuel». Esta presencia real y personal de Dios entre los hombres es la que se inauguró en el momento en que «el Verbo se hizo carne y puso su morada entre nosotros», haciéndose «Dios con nosotros»: «Emmanuel».

B. *Jesús.*—Es el nombre «histórico» que de hecho se le impuso (Mt 1,21; Lc 1,31; 2,21), y con el que siempre fue conocido.

«Jesús» significa: «Dios es salvador». Se enuncia en otra forma la misma idea que en el nombre profético de Emmanuel:

la ayuda de Dios en favor de su pueblo; pero aquí se pone de relieve el aspecto de liberación o redención. Entrevemos además la misma afirmación que descubríamos en el nombre de Emmanuel: el que viene a salvarnos es Dios mismo en persona. Dios nos salva, no ya enviando a un jefe aguerrido a quien protege, como envió a Josué o a Gedeón, sino tomando él mismo sobre sus hombres la empresa y marchando al frente de nosotros, hecho uno de nosotros: «sujeto a la ley para rescatar a los que estaban bajo la ley» (Gál 4,4-5). Desde su nacimiento, como dice Lucas, él es «Salvador», «Mesías Señor» (Lc 2,11).

El nombre de Jesús es, por lo mismo, como el nombre de Emmanuel, una definición—esencial y funcional—del Dios-hombre, aunque con otras resonancias. Porque el nombre de Jesús, al acentuar el aspecto de redención, abre una nueva perspectiva. Mateo está atento a explicar el significado concreto de este nombre añadiendo un breve comentario: «él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21).

El nombre de Jesús despliega ante nuestras miradas el panorama sombrío del «pecado del mundo» (cf. Jn 1,29); y en el horizonte se dibuja ya la silueta de la cruz. Mateo, en su evangelio de la infancia, como ya advertimos, nos hace vislumbrar el misterio de la muerte-resurrección del Señor. Allí nos dice que, apenas conocido el nacimiento del Niño, el rey Herodes le persigue a muerte con la colaboración pasiva y cobarde de los sacerdotes y escribas del pueblo; pero, en un preludio de resurrección, después que han muerto los que atentaban a su vida, Dios llama a su Hijo desde Egipto para introducirlo en la tierra prometida; incluso, anticipándose al desenlace, mientras su pueblo no quiere reconocerle como «Rey de los judíos», los pueblos lejanos vienen a «adorarle» como Dios y Señor (Mt 2,1-15.19-21).

«Vino a los suyos, y los suyos no quisieron reconocerle»; más todavía, quisieron expulsar de este mundo a Dios su Salvador. Pero la aparente flaqueza y necedad de Dios sobrepuja el poder y sabiduría de los hombres; y la debilidad y sencillez de la cuna, lo mismo que la impotencia y locura de la cruz, han borrado el pecado del mundo y abierto las fuentes de la gracia a los que creen en el nombre de Jesús (cf. Jn 1,11-12; 1 Cor 1,18-25).

Porque el nombre de Jesús, si implica pasión, también significa victoria. En el libro de los Actos encontramos un comentario en acción a este significado. Al paralítico que pedía limosna a la puerta del templo dice Pedro: «en nombre

de Jesús Nazareno, el Cristo, levántate y anda». Cuando las turbas se agolpan estupefactas por el milagro, Pedro les declara: «¿por qué nos miráis, como si nosotros hubiéramos sido los que por nuestra potencia o piedad hemos hecho andar a este hombre? Dios... ha glorificado a Jesús... Y por la fe en su Nombre, este Nombre mismo ha robustecido a este hombre, como veis; la fe en este Nombre es la que le ha devuelto la perfecta salud». Y ante la asamblea de las autoridades judías, Pedro, lleno del Espíritu Santo, apostrofa con firmeza: «sabedlo bien todos vosotros, y sépalo todo el pueblo de Israel: este hombre está aquí sano en virtud del Nombre de Jesús Nazareno, el Cristo... Sí, en virtud de este Nombre y no de ningún otro nombre... Porque no se ha dado (es decir: Dios no ha dado) a los hombres debajo del cielo otro Nombre, fuera de éste, por cuya virtud hayan de salvarse» (Act 3,12-13.16; 4,10-12).

Efectivamente, el nombre de Jesús tiene todavía otra significación y otra dimensión más profunda, que aquí bastará con apuntar: Jesús es aquel en quien creemos y a quien nos confiamos plenamente como a nuestro Salvador y Señor. Es aquel en cuyo nombre hemos sido bautizados, con una consagración total de nuestras personas y una inserción vital en su propia vida (cf. Act 2,38; 10,48; Rom 6,3): aquel en quien somos, vivimos y esperamos morir (cf. Rom 6,11; 8,1; 14, 7-8, etc.).

C. *Resumen.*—En el espacio de tres versículos, Mateo ha juntado los dos Nombres, el profético y el histórico: Emmanuel y Jesús. Ambos nos revelan lo que Jesucristo es y lo que hace desde su mismo nacimiento; y nos insinúan lo que va a ser y lo que va a hacer por nosotros. Porque el nacimiento y la infancia de Jesús se incorporan en el misterio pascual, preparándolo, prefigurándolo e inaugurándolo: este «Jesús» es «Dios», que nace para morir y resucitar, y con su nacimiento y muerte y resurrección «nos salva»; y este «Emmanuel» es «Dios», que se hace hombre para vivir y morir «con nosotros», para permanecer «con nosotros» hasta el fin de los tiempos y estar eternamente «con nosotros» en la morada de su Padre.

Vamos a concluir el comentario a estos dos nombres del Dios-hombre, y con ello toda esta primera parte, recordando un pensamiento muy acariciado por los Santos Padres. Ellos descubrían una cierta necesidad de la encarnación del Hijo de Dios desde dos puntos de vista, enlazados entre sí. Por una parte, en cuanto que nuestra redención supone la destrucción de la tiranía de Satanás, para la que no bastaban fuerzas

humanas; Dios mismo tenía que hacerse nuestro Salvador: «Jesús»[4]. Por otra parte, en cuanto que nuestra salvación incluía nuestra deificación, superior a nuestras posibilidades creaturales, era menester que Dios en persona se hiciese hombre y, a través de su humanidad al nivel de la nuestra, nos diese participación en su divinidad, hecho uno «con nosotros» para hacernos unos con él: «Emmanuel»[5].

El misterio de la encarnación se resume en estos dos nombres, que expresan la presencia personal y salvífica de «Dios con nosotros», «Dios que nos salva». Al mismo tiempo, estos dos nombres nos hacen comprender que el «misterio» de la encarnación no es una verdad abstrusa y lejana, difícil de entender, pero que hay que creer porque Dios lo manda; sino que es el «evangelio» de nuestra salvación; porque es la realidad salvífica fundamental de que, en toda la sublimidad inescrutable de su divinidad, Dios es para nosotros: *Trinidad en sí* que se digna ser *Trinidad para nosotros* mediante la encarnación del Hijo, el Dios-hombre, nuestro «Emmanuel» y nuestro «Jesús».

[4] IRENEO, *Adversus haereses* 5,14,1: PG 7,1161; BASILIO, *In Psalmos homiliae* 48,4: PG 29,440; GREGORIO NACIANCENO, *Orationes* 38,13: PG 36, 325; AGUSTÍN, *Sermones* 174,2,2: PL 38,940; GREGORIO M., *Moralia* 3,14, 26: PL 75,612.

[5] ATANASIO, *Oratio de incarnatione Verbi* 54: PG 25,192; CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses* 12,14: PG 33,741; GREGORIO NACIANCENO, *Orationes* 45,22: PG 36,653; AGUSTÍN, *Enchiridion sive De fide, spe et caritate* 108: PL 40,282; JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 4,13: PG 94,1137.

SEGUNDA PARTE

VIDA PUBLICA

«Lo que Jesús hizo y enseñó» (Act 1,1).

El evangelio de la infancia, tal como nos lo presenta el NT, nos brindó oportunidad para explicar dogmática y teológicamente el misterio de la encarnación: la iniciativa del Padre, la misión del Hijo y la unión hipostática o constitución interna del Dios-hombre. Al mismo tiempo insinuaba el dinamismo de aquellos comienzos: «el Hijo de Dios bajó de los cielos y se hizo hombre por nuestra salvación», como profesamos en el credo.

El nacimiento de Jesús apunta a su actividad salvífica y la introduce. Pero ésta se desarrolla en su vida pública, se intensifica en su pasión y se corona en su glorificación; por eso ellas constituían el tema principal de la predicación apostólica: «desde su bautismo por Juan hasta el día de su elevación» (Act 1,22).

> «El reino de Dios, prometido muchos siglos antes en las Escrituras, ... comienza a manifestarse como una luz delante de los hombres, por la palabra, por las obras y por la presencia de Cristo» (LG 5).

Dedicamos, pues, esta segunda parte a la vida pública, cuyos misterios nos darán pie para adentrarnos en otros problemas teológicos sobre el misterio de Cristo.

CAPÍTULO 8

EL BAUTISMO

1. *Preliminar exegético.*
2. *Perspectivas cristológicas:* A. Sentido general del bautismo de Jesús. B. Sentido especial de la teofanía.
3. *Santidad óntica de Jesús:* A. Santidad sustancial. B. Santidad accidental.

BIBLIOGRAFIA

STh III q.7 y 8 y 39.
MySal III-II p.72-88.
DUQUOC, p.48-55.
TWNT: βάπτω: I p.527-542.
Artículos de los diccionarios sobre: Bautismo de Cristo, Teofanía, Santidad.
ANDRÉ FEUILLET, *La Baptême de Jésus:* RB 71 (1964) 321-352.
W. WIBBING DIGNATH, *Taufe, Versuchung, Verklärung Jesu* (Gü, Gütersloher V., 1966).
P. ZABARELLA, *Il battesimo di Gesù nei Sinottici:* ScCat 97 (1969) 3-29.
FRITZLEO LENTZEN-DEIS, *Das Motiv der «Himmelsöffnung» in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testamentes:* Bibl 50 (1969) 301-327.
— *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen* (FaM, Knecht, 1970).
ANDRÉ FEUILLET, *La personalité de Jésus à partir de sa sumission au rite de repentance du précurseur:* RB 77 (1970) 30-49.
M. COUNE, *Baptême, Transfiguration et Passion:* NRT 92 (1970) 165-179.
J. MARITAIN, *De la grace et de l'humanité de Jésus* (Brg, Desclée, 1967).
JUAN ALFARO, *La gracia de Cristo y del cristiano en el Nuevo Testamento:* Greg 52 (1971) 27-63.
M. DE JONGE, *The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus:* NovT 8 (1966) 132-148.

«Vino Jesús de Nazaret en Galilea y fue bautizado en el Jordán por Juan» (Mc 1,9).

1. Preliminar exegético

La vida pública tiene un pórtico solemne: la predicación de Juan Bautista. Lucas la encuadra en el marco de la historia universal: «el año decimoquinto del imperio de Tiberio César», etc. (Lc 3,1-2); Marcos la intitula: «el principio del evangelio» (Mc 1,1); y con Marcos coinciden los otros evangelistas en señalar el cumplimiento de la profecía de Isaías: «voz del que clama en el desierto: preparad los caminos del Señor» (Mc 1,3; Mt 3,3; Lc 3,4; Jn 1,23; cf. Is 40,3).

El personaje que aparece en escena es el hijo de Zacarías, Juan, el que, por inspiración del Espíritu Santo, había sido proclamado desde su nacimiento como el gran profeta precursor del Mesías (Lc 1,15-17.67.76-77; cf. Mal 3,23-24). Su aspecto externo recuerda el de Elías Tesbita (Mt 3,4; cf. 2 Re 1,8). El tema de su predicación es la inminencia del reino de Dios, que, si es la era de las bendiciones divinas, también amenaza con el juicio severo en «el día de Yahvé» (Mt 3,2.7.10). Juan acompaña su predicación con una acción doblemente simbólica: el bautismo en el Jordán. Simbólica es la inmersión en el agua, como signo de purificación, no solamente ritual, sino moral (cf. Mt 3,2.6.8.11); más aún, como rito de sentido escatológico por el que el bautizado se suma al número de los que esperan la próxima venida del Mesías (cf. Mt 3,2.11). Simbólico es también el paraje en que bautiza; porque el paso del Jordán había sido para el pueblo israelita el complemento del paso del mar Rojo y la entrada en la tierra prometida, en seguimiento del arca de la alianza (cf. Jos 3,1-17; 4,22-25).

Todas estas circunstancias contribuyeron a que el pueblo considerase a Juan como un profeta, a pesar de que de él no se contaba ningún milagro (Mt 11,9; 21,26; Mc 11,32; Lc 20,6; Jn 10,41). Sin embargo, él señala con el dedo a otro que ha de venir después de él, pero que es más grande que él: a «aquel, que bautizará con el Espíritu Santo y con fuego», purificando internamente los corazones (Mt 3,11; Mc 1,7-8; Lc 3,16; Jn 1,26-27; cf. Zac 13,9).

Cuando el Bautista se halla en el apogeo de su ministerio profético, «en aquellos días, vino Jesús desde Nazaret en Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán» (Mc 1,9).

La verdad histórica del suceso es indudable. Su mención pertenece al núcleo de la más antigua tradición, como lo demuestra el hecho de que se contenga en todos los cuatro evangelios (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Jn 1,26-34), y se hagan varias alusiones en el libro de los Actos (Act 1,21-22; 10,38). Si no fuese histórico, nadie hubiera pensado en inventar un episodio, en el que Jesús, a quien se confiesa como «el Cristo y el Señor», parece presentarse como pecador y subordinarse a un hombre, aunque éste sea un profeta tan grande como el Bautista. Para el creyente este episodio era desconcertante y casi escandaloso.

Los evangelistas, para obviar el escándalo, dan la interpretación del hecho, poniendo el acento en ella más que en su descripción; pero no lo callan.

Juan lo indica indirectamente en las referencias implícitas contenidas en el testimonio del Bautista (Jn 1,29-34). Lucas menciona el bautismo sólo como de pasada en una frase subordinada: «después de haber sido bautizado Jesús» (Lc 3,21). Marcos, enunciado el hecho en una frase muy concisa, pasa a describir con todo pormenor la teofanía que siguió inmediatamente (Mc 1,9). Mateo, en fin, lo interpreta intercalando hábilmente un breve diálogo entre Juan y Jesús: también para Juan el bautismo de Jesús era un escándalo; pero su sentido era totalmente distinto del de los otros bautismos: Jesús se hace bautizar porque «así es conveniente que cumplamos toda justicia» (Mt 3,15).

«Justicia» en este pasaje no se refiere a una de las obras de devoción acostumbradas (cf. Mt 5,20; 6,1). Tampoco es un precepto de la ley, porque el bautismo de Juan no se apoyaba en ningún mandato particular. Justicia es una realidad mucho más profunda: es la esencia de toda religión, la obediencia a la voluntad de Dios, la sumisión plena al plan salvífico de Dios. Los que recibían el bautismo de Juan «justificaban a Dios», reconociendo y aceptando su designio salvífico, mientras que «los fariseos y escribas», al no someterse a aquel bautismo, «frustraban en sí mismos el plan de Dios» (Lc 7, 29-30).

Por supuesto, no se trata aquí de una justicia «vindicativa» de Dios que exija la penitencia y purificación del pecado. Ni en Jesús aparece jamás conciencia de pecado, como en su lugar explicaremos, ni el bautismo de Juan significaba única y principalmente tal purificación, sino que tenía, como hemos dicho, un sentido escatológico de preparación a la venida próxima del reino de Dios.

Pero la interpretación del bautismo de Jesús la dan especialmente dos testimonios que todos los evangelistas coinciden en mencionar. Primero, el de Juan, que se reconoce inferior a Jesús, porque sólo éste puede conferir el verdadero bautismo que purifica y santifica internamente por la infusión del Espíritu Santo (Mt 3,11-12; Mc 1,17-18; Lc 3,16-17; Jn 1,15.26-27.30.33). En el cuarto evangelio se supone que el testimonio del Bautista sobre Jesús era conocido por el pueblo (Jn 10,14), y a él recurre el mismo Jesús (Jn 5,33-35).

El, sin embargo, apela a otro testimonio de orden superior: el del mismo Dios (Jn 5,36), manifestado aquí en aquella teofanía que los tres sinópticos describen (Mt 3,16-17; Mc 1,10-11; Lc 3,21-22) y el cuarto evangelio incluye en el testimonio del Bautista (Jn 1,32-34).

En la teofanía, los sinópticos señalan tres fenómenos: un «abrirse» o «rasgarse» de los cielos, un descender del Espíritu Santo en figura de paloma sobre Jesús y la voz del Padre desde los cielos proclamándole como el Hijo en quien se complace. El cuarto evangelio no menciona la apertura de los cielos; tampoco enuncia directamente los otros dos fenómenos, pero el descenso del Espíritu está incluido en el testimonio del Bautista, y éste, aunque no afirma expresamente haber oído una voz del cielo, da testimonio de que «éste es el Hijo de Dios» (Jn 1,32-34).

¿Qué significan estos símbolos?

El abrirse o desgarrarse de los cielos puede tener un doble significado: o bien, por oposición a la cerrazón de los cielos, que es un castigo (cf. Mal 3,10), promete la abundancia de bendiciones divinas a modo de lluvia benéfica (cf. Dt 28,12, etc.); o bien introduce una visión de las cosas celestiales (cf. Ez 1,1; Act 7,55-56; Ap 4,1-2; 19,11); pero nótese cómo aquí el interés no se centra, al modo apocalíptico, en las escenas desarrolladas en los cielos, sino en Jesús, que acaba de ser bautizado.

El simbolismo de la paloma en el AT es menos preciso y no aporta luz para la interpretación de este pasaje.

La voz del cielo, o «el eco de la voz» (de Dios), «bat qol» de la literatura rabínica, se consideraba como la forma de manifestarse la voluntad divina en aquellos tiempos en que Dios no enviaba ya profetas que hablasen en su nombre [1].

¿Se trata de fenómenos percibidos por los circunstantes o de una experiencia privada de Jesús? Marcos se refiere únicamente a ésta (Mc 1,10: «vio Jesús»), aunque naturalmente no se excluye que otros pudiesen percibir algo exter-

[1] *Encyclopaedia judaica* IV 324s: «bat kol».

namente. Lucas parece insinuar también una experiencia personal de Jesús (Lc 3,21: «estando él en oración»). La forma dialogal de la voz del cielo confirmaría esta interpretación (Mc 1,11; Lc 3,22: «tú eres mi Hijo»). Mateo es menos preciso; la voz del cielo, más que diálogo, es proclamación como si se dirigiese a los circunstantes más que a Jesús (Mt 3,17: «éste es mi Hijo»). Juan explícitamente dice que el Bautista contempló «al Espíritu descender en figura de paloma y posarse sobre Jesús» (Jn 1,32-34). La solución podría encontrarse en otro suceso, comparable bajo cierto aspecto con el presente, en el que una «voz del cielo» dirigida personalmente a Jesús, es percibida en alguna forma por los circunstantes: «esta voz (aunque me haya hablado a mí) no se ha hecho oír precisamente por mí, sino por vosotros» (Jn 12,30).

Para la interpretación cristológica del pasaje, no es necesario decidir esta cuestión, que pertenece a la exegesis. Dogmática y teológicamente lo importante es el sentido de la escena y el contenido de las afirmaciones implicadas en aquella visión y audición.

2. Perspectivas cristológicas

A. *Sentido general del bautismo de Jesús.*—Tomando en su conjunto toda la escena del bautismo, se descubre en él un sentido, a primera vista oculto: el bautismo de Jesús es un preludio del misterio pascual.

No puede extrañarnos esta perspectiva pascual, ya que la hemos descubierto también en los episodios de la infancia. Pero aquí nos pone en la pista para sospechar ese mismo sentido una observación lexicográfica: las palabras «bautismo» y «ser bautizado», usadas ordinaria y frecuentemente para significar el bautismo instituido por Juan o por Cristo, se emplean en dos pasajes para expresar la muerte de Jesús.

A los hijos de Zebedeo, que piden para sí los primeros puestos en el reino de Dios, pregunta Jesús: «¿Estáis dispuestos a beber el cáliz que yo tengo que beber y a recibir el bautismo con que yo voy a ser bautizado?» (Mc 10,38-39). La alusión a la pasión es evidente, tanto por el contexto precedente en el que Cristo acaba de anunciarla por tercera vez (Mc 10,32-34) como por el paralelismo entre el bautismo y el cáliz amargo que su Padre le da a beber (cf. Mt 26, 39; Mc 14,36; Lc 22,42; Jn 18,11). En otra ocasión Jesús exclama refiriéndose también a su pasión: «tengo que ser bautizado con un bautismo; y ¡cómo se angustia mi corazón hasta que se lleve a cabo!» (Lc 12,50).

Por otra parte, basta recordar que Pablo compara el bautismo cristiano a la muerte y resurrección del Señor: hemos

sido sumergidos y como enterrados con él, y resurgimos a una vida nueva como él en su resurrección (Rom 6,3-4). Lo que se dice del bautismo cristiano, con mayor razón podrá decirse del bautismo del mismo Jesús: anticipadamente desciende en humillación y obediencia, para levantarse después en gloria y poder. Jesús baja al Jordán e «inmediatamente sube de las aguas» (Mt 3,16; Mc 1,10); se somete dócilmente a la voluntad de Dios (Mt 3,15) y recibe del Padre un «nombre superior a todo nombre» (cf. Heb 1,4-5); se mezcla entre los pecadores (Lc 3,21) y Dios le proclama como «Hijo predilecto» y único (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22; Jn 1,34).

Con razón Mateo intercala aquel diálogo entre Juan y Jesús para explicarnos el sentido de este bautismo (Mt 3,14-15). Si Jesús se acerca a recibirlo «cuando todo el pueblo se bautizaba» (Lc 3,21), incorporándose a la masa de penitentes que van al Jordán, y si se sujeta a un rito que implica un sentido penitencial, no es porque él tenga conciencia de pecado ni sienta la necesidad de confesarlo con arrepentimiento, sino porque, en cumplimiento del plan salvífico de Dios, se hace solidario con los pecadores para salvarlos a todos. Esto es lo que ya se esboza aquí en el bautismo y luego se manifestará claramente en la pasión.

Jesucristo ha tomado la carne de pecado (Rom 8,3), aunque él mismo no tiene pecado (Heb 4,15; 1 Pe 2,22). Desde el momento de su encarnación ha aceptado la responsabilidad de Cabeza de la humanidad pecadora, y «no se avergüenza de llamar hermanos» a los que somos pecadores (Heb 2,11), ni de hacerse en todo semejante a nosotros (Heb 2,17), hasta la humillación de ser ahora bautizado entre los pecadores, como más tarde morirá entre dos malhechores (Mc 15,27 par.), «hecho maldición por nosotros» (Gál 3,13). No tiene él que confesar pecados propios (cf. Jn 8,46), pero se solidariza con los que se veían obligados a reconocer sus culpas (cf. Mt 3,6; Mc 1,5), para reconciliarlos con Dios.

Esta idea evoca la imagen de aquel Siervo de Yahvé, que no ha cometido falta, pero ha cargado sobre sus espaldas nuestros crímenes y por sus sufrimientos obtendrá el perdón para la multitud innumerable de pecadores (Is 53,4-11). La reminiscencia del Siervo de Yahvé no es caprichosa; se funda en el texto de las narraciones del bautismo. Efectivamente: el primero de los cantos dedicados al Siervo de Yahvé (Is 42,1-9; cf. Mt 12,17-18) comienza con estas frases: «he aquí mi servidor..., mi elegido, en quien me he complacido; en él he puesto mi espíritu...». Salta a la vista la semejanza de este

oráculo divino con lo ocurrido en el bautismo de Jesús. Sólo hay dos diferencias: una, verbal, cambiando la expresión «servidor» en la de «Hijo»; otra, simbólica, sustituyendo a la mera enunciación por palabras la figura de la paloma, en representación del don del Espíritu otorgado a aquel «en quien Dios se complace». Jesús, pues, ha sido constituido y declarado «el Servidor de Yahvé».

Los evangelios sinópticos no prolongan aquí la línea hasta el punto final del sacrificio expiatorio del Siervo; se contentan con presentar a Jesús como verdadero Siervo de Dios en el momento en que sube a la escena, sin desplegar ante nuestros ojos todo el drama. El cuarto evangelio, en cambio, prolonga la línea hasta el fin y nos hace vislumbrar el desenlace. El Bautista, señalando con el dedo a Jesús, dice de él: «he aquí el Cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29.36). La expresión es metafórica: se compara a Jesús con un cordero ofrecido en sacrificio para expiar los pecados de los hombres. También el Siervo de Yahvé se comparaba a un cordero que sufre en silencio (Is 53,7). Tal vez el Bautista piensa en este sacrificio del Siervo de Yahvé; o tal vez piensa en el cordero pascual o en algún otro tipo de sacrificio. Se podrá discutir sobre el pensamiento del Bautista. Pero el del evangelista al referirnos estas palabras parece dirigirse más bien hacia el cordero pascual y su oblación, en los que ve prefigurada la pasión de Jesús.

Baste aquí con recordar que en Jn 19,36 la prescripción ritual referente al cordero pascual se interpreta a modo de profecía sobre Jesucristo. Se tendría así una «inclusión» entre el prenuncio del «Cordero de Dios» y la consumación de su sacrificio.

Pero esta interpretación todavía no parece dar razón de la fórmula: «Cordero de Dios»; porque el cordero pascual no recibe esa apelación. Quizás habrá que buscar otro sacrificio, modelo de todos los demás sacrificios israelíticos, y especialmente del sacrificio pascual; y habrá que remontarse hasta el sacrificio de Isaac (Gén 22,1-19)[2]. Abrahán ha recibido de Dios la orden incomprensible de ofrecer en sacrificio a aquel «hijo único» (Ismael no entraba en cuenta, porque el heredero único de las promesas era Isaac). Cuando padre e hijo van subiendo al monte con los instrumentos para el sacrificio, Isaac pregunta a su padre dónde está la víctima; y la respuesta

[2] Sobre la figura de Isaac en la literatura judaica, cf. *Encyclopaedia judaica* IX 1-7.

de Abrahán es: «Dios proveerá la víctima para el holocausto». La que el mismo Dios ha designado y destinado al sacrificio podrá con toda razón llamarse «cordero de Dios».

Mucho más que Isaac, Jesús es la víctima preparada por Dios, el verdadero «Cordero de Dios»: él es el «Hijo único, querido», que Dios «no ha escatimado» por la salvación del mundo (cf. Rom 8,32; Jn 3,16). Lo que en los sinópticos sólo se indicaba implícita y virtualmente, en Juan se perfila con contornos más definidos: desde el momento del bautismo se alza en el horizonte la silueta de la cruz.

Esta perspectiva pascual del bautismo de Jesús es, por lo mismo, una perspectiva soteriológica y eclesial. Es el sentido que los Padres muy acertadamente descubrieron. Ambrosio dice: «quiso el Señor ser bautizado, no para purificarse él, sino para purificar las aguas, de modo que éstas, limpiadas por aquella carne de Cristo sin pecado, alcanzasen la eficacia de bautizar» y purificar [3]. Porque, aunque venga a recibir el bautismo que da Juan, Jesús es «el que bautiza con el Espíritu Santo» (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16; Jn 1,33).

El bautismo de Jesucristo es el modelo del bautismo cristiano: configurándonos con la imagen de Jesús bautizado en el Jordán, nos incorporamos a él y recibimos el Espíritu y la filiación adoptiva de Dios. Pero esta eficacia la tendrá el bautismo sólo después que él haya sido bautizado con aquel otro bautismo de su pasión (cf. Mc 10,38-39; Lc 12,50) y después que de su costado herido haya brotado «sangre y agua» (cf. Jn 19,34).

B. *Sentido especial de la teofanía.*—Por el hecho de aceptar el bautismo de Juan, Jesús aprueba la idea central de su predicación: «el reino de Dios está a las puertas» (Mt 3,2); él mismo se agrega al número de los que esperan la llegada del reino. Qué posición corresponde a Jesús en el nuevo reino de Dios lo manifiesta la teofanía que acompaña a su bautismo.

Más tarde se dirigirá Juan por medio de sus discípulos a Jesús preguntándole, si es él «el que ha de venir» o solamente su predecesor (Mt 11,2-3; Lc 7,18-19). La respuesta que allí dio Jesús contenía implícitamente una referencia a su bautismo. Jesús cita la profecía de Isaías: «la buena nueva se anuncia a los pobres»; pero esa profecía comenzaba con las palabras: «el espíritu del Señor Yahvé descansa sobre mí, porque Yahvé me ha ungido» (Is 61,1; Lc 7,22; Mt 11,5). Es la misma profecía que, según Lucas, Jesucristo comentó en la sinagoga de

[3] *Expositio evangelii secundum Lucam* 2,83: PL 15,1583.

Nazaret aplicándosela a sí mismo (Lc 4,16-21). Con la cita de aquella profecía recordaba él a Juan la escena del bautismo, en la que el mismo Juan había visto al Espíritu descender sobre Jesús (Jn 1,32-33).

Esta profecía, combinada con la arriba citada del primer canto del Siervo de Yahvé (Is 42,1-7), sugieren la interpretación de la teofanía bautismal como la inauguración de Jesús en su ministerio profético, que podría compararse, pero no equipararse, con la vocación de un profeta. A ningún profeta llama Dios «Hijo suyo querido» o único; sobre ninguno de ellos se ha visto descender el Espíritu. En cambio, con ellos ha entablado Dios un diálogo pidiéndoles su consentimiento, teniendo a veces que vencer la resistencia del destinado a la misión profética; nada de esto último en el caso de Jesús (cf. Ex 3,1-14; 4,1-17; Jer 1,4-10, etc.).

El profeta es un hombre a quien, en un momento de su vida, Dios llama para enviarle a una misión determinada. «Ve ahora, yo te envío», dice Yahvé a Moisés. «¿A quién enviaré, quién será mi mensajero?», pregunta el Señor a Isaías. «Ve a aquellos a quienes te envíe y transmíteles el mensaje que yo te daré», ordena a Jeremías, a quien se dice que había elegido y destinado al oficio de profeta desde antes que naciese (Ex 3,10; Is 6,8; Jer 1,5.7).

Los profetas son enviados por Dios en una fecha determinada de sus vidas. Pero Jesús ha sido enviado por Dios desde su misma eternidad, en la que estaba junto al Padre, antes de que el mundo viniese a existir (Jn 1,1; 10,36; 17,5). Con otras palabras: para Jesús su vocación al ministerio profético no es algo agregado y como adventicio a su existencia, sino el principio mismo de ella: él ha nacido ya como «enviado» del Padre. La voz del Padre en el bautismo no es un llamamiento, sino una proclamación: no dice Dios: «desde ahora te envío», sino: «tú eres mi Hijo». Pero esta proclamación es, bajo otro aspecto, la señal para comenzar el ejercicio del ministerio que por razón de su mismo origen le corresponde. Por eso no hablamos de su vocación, pero sí podemos hablar de su inauguración en el ministerio profético.

Porque con él está estrechamente relacionada la donación del Espíritu como hemos visto ya en el oráculo de Yahvé sobre su Siervo: «yo puse en él mi espíritu para que anuncie a los pueblos la ley», el camino de la santidad (Is 42,1). En toda la tradición veterotestamentaria aparece con frecuencia el Espíritu de Dios como el que inspira a los profetas: comenzando desde Moisés (cf. Núm 11,17.25; Is 63,11), pasan-

do incluso por un pagano como Balaam (Núm 24,2), siguiendo luego por David (2 Sam 23,2) y por otros muchos (2 Par 15,1; 20,14; 24,20); en una palabra, por todos los profetas del pasado (Zac 7,12), hasta llegar al futuro Siervo de Dios (Is 42,1; 61,1). Con una diferencia, sin embargo: a los profetas se les dio el Espíritu limitadamente, mientras que a Jesús «no se le dio el Espíritu con medida», sino en toda plenitud (Jn 3,34).

Aunque esta frase de Juan puede referirse al creyente, incluye evidentemente la posesión del Espíritu plena y fontal por Jesucristo, «de cuya plenitud hemos recibido todos nosotros», los que creemos en su Nombre (Jn 1,16).

La donación del Espíritu lleva consigo una consagración de la persona que lo recibe: «el Espíritu del Señor Yahvé vino sobre mí; por lo cual Yahvé me ungió para anunciar la buena nueva a los pobres» (Is 61,1; cf. Lc 4,18). En la inauguración de Jesús en el oficio de «profeta» se manifiesta su consagración y unción para este ministerio: consagración que, lo mismo que su vocación, se realizó radicalmente en la misma encarnación. La teofanía en el bautismo proclama y manifiesta esa consagración y misión.

3. Santidad óntica de Jesús

Las implicaciones de esta consagración y unción de Jesús, a quien llamamos «Cristo», las subsumen los teólogos en el concepto general de« santidad».

El concepto de santidad, especialmente cuando se aplica a Dios proclamando que es «santo», es más fácil de intuir que de definir, y se describe más cómodamente por los sentimientos que en nosotros provoca: sentimientos de temor y reverencia, al mismo tiempo que de amor y deseo de unión. «Mi desemejanza con Dios me llena de horror; pero mi semejanza con él me enciende en amor», decía Agustín. La santidad de Dios es su perfección suma y trascendente, infinitamente superior a la perfección de toda criatura, absolutamente indefectible e inviolable. La santidad pertenece a un mundo totalmente separado del mundo profano y pecador.

La santidad de Dios exige de nosotros un culto religioso: la «adoración». Pero en este culto, a la par que reconocemos su perfección trascendente y la reverenciamos, alcanzamos la unión con el Dios santo y nos elevamos por encima de todas las mezquindades de nuestro mundo finito y creado, participando de la excelencia trascendente e inviolable del mismo Dios. Y en esto consiste la santidad de la criatura.

Por estar dedicado exclusivamente al culto de Dios, el templo se llama «santo» (v.gr., Mt 24,15; Act 6,13; 1 Cor 3, 17; Heb 8,2-3) y, por extensión, se llama «santa» la ciudad donde está emplazado el templo (v.gr., Mt 4,5; 27,53). Por estar destinados al ejercicio público del culto divino, los sacerdotes se dice que están «santificados» (Lev 21,8), y muy especialmente lo está el sumo sacerdote, en virtud de la consagración y unción que ha recibido (Lev 21,10-15); pero también todo el pueblo israelita es «santo», en cuanto que ha sido elegido por Dios, como posesión especial suya, para que le dé el culto debido (Dt 7,6; 14,2; cf. Ex 19,5-6, etc.).

Los cristianos constituyen el nuevo «pueblo de Dios» y, con más razón que el pueblo israelita, son «un pueblo santo». En el NT, el epíteto de «santo» se les aplica en más de cincuenta pasajes; y en esa consagración se funda la obligación de llevar una vida santa (cf. 1 Pe 1,15-16).

Pero el culto divino puede abarcar, además de las ceremonias rituales, toda acción o actividad dedicada al servicio de Dios. Los ángeles son «santos» no sólo porque adoran a Dios, sino también porque le sirven (cf. Mc 8,38; Lc 9, 26). Y los profetas y los apóstoles, destinados por Dios para servirle en la predicación del mensaje divino y dirección del *pueblo de Dios, también son «santos» (Lc 1,70; Act 3,21;* 2 Pe 3,2; Ef 3,5). Como se llama «santos» a los que en sus vidas sirvieron a Dios (Mt 27,52). De aquí podemos deducir el concepto de santidad aplicado a los seres creados.

La «santidad» en la criatura implica una elección divina y un destino cultual: Dios toma posesión de ella, y se la apropia de modo especial en cuanto que la destina a darle culto y a servirle en su obra propia, en la realización de su plan salvífico. Con término técnico, esta santidad se denomina «óntica», constitutiva o estática; mira, ciertamente, a la acción, pero todavía no nos habla de ella, sino sólo de destino, cualificación y obligación.

El sacerdote, santificado o constituido en estado de santidad, puede profanar en su vida el nombre de Dios. La santidad óntica, si bien pone la base para la santidad ética, se distingue de ésta.

Ahora consideramos solamente la primera; de la segunda hablaremos en el capítulo siguiente.

No se discute la santidad de la persona divina del Verbo, esencialmente santa por identidad con la divinidad; nos referimos únicamente a Jesucristo «en cuanto hombre» o, si se quiere expresarlo así, a la humanidad de Jesús.

A. *Santidad «sustancial».*—Jesucristo como hombre había sido ya proclamado «santo» en el anuncio de su nacimiento

(Lc 1,35), porque desde el primer momento está consagrado a Dios, no menos que el Servidor de Dios (cf. Act 3,13-14; 4,26.27.30) o el rey teocrático prometido (cf. Act 2,27; 13,35). De él se puede afirmar con énfasis que es «el Santo de Dios» (Jn 6,69). En él coinciden su misión al mundo y su santificación, y ambas, a su vez, coinciden con su filiación divina: «¿por qué decís que blasfemo al llamarme Hijo de Dios, si el Padre me ha santificado (o consagrado) y enviado al mundo?» (Jn 10,36).

Como hombre, Jesucristo posee una santidad congénita, no meramente accesoria o advenediza. Para su santificación no es necesario un rito litúrgico de unción con óleo bendito, como para la consagración de un sacerdote, ni es necesaria una vocación y una santificación por un llamamiento de Dios y una recepción de los dones del Espíritu como en la vocación de un profeta. Por razón de la encarnación, él es, también como hombre, Hijo de Dios y posee el Espíritu, como Espíritu suyo, en toda su plenitud.

Por ser el Hijo de Dios hecho hombre, Jesucristo pertenece a Dios con una pertenencia infinitamente más íntima que aquella con que el templo, o el sacerdote, o el profeta o el pueblo elegido son propiedad de Dios; porque no es algo «fuera de Dios», que Dios se haya dignado separar del mundo profano para destinarlo a su culto y servicio, sino que es personalmente el Hijo de Dios. Podremos hablar de la «humanidad» de Jesucristo como «santificada», porque no es por identidad la santidad divina, puesto que no es por identidad la misma divinidad de Dios; pero su santificación no se realiza mediante una entidad jurídico-religiosa como una unción ritual, ni aun sólo por una entidad intrínseca, pero accidental, como la santificación del cristiano por efecto de la gracia santificante que acompaña a la inhabitación del Espíritu, sino por *la* unión a *la* persona *del* Hijo de Dios: su santidad, a diferencia de la nuestra, no le viene de fuera, sino le nace de adentro.

Esto es lo que quiere expresar el término de «santidad sustancial» de Jesucristo como hombre, en virtud de la «gracia de unión (hipostática)». La «gracia accidental» santifica también en cuanto que nos une con Dios; pero esta unión nunca llega a hacer una persona única de Dios con el hombre justificado; en cambio, en Jesucristo su humanidad queda santificada por razón de la unión hipostática en la persona del Hijo de Dios.

A la gracia de unión, que no es sino la unión hipostática en cuanto gratuita, corresponde la plenitud del Espíritu. Jesús estaba desde el principio lleno del Espíritu Santo. Pero esa

plenitud sólo se manifestará más tarde: en su vida pública, tanto en los milagros, que ejecutará con el poder del Espíritu (cf. Mt 12,28; Act 10,38), como en sus palabras, que son «espíritu y vida» (cf. Jn 6,63); porque en él se cumple plenamente la profecía relativa al Siervo de Yahvé: sobre él reposa el Espíritu y él es el «ungido» por excelencia (cf. Mt 12,17-18; Lc 4,17-18).

«Ungido» es la traducción de la palabra hebrea «mesías» y de la griega «cristo». Gramaticalmente, este apelativo es un nombre común o genérico; pero en Jesús se transformó en nombre propio, que se enlaza con el nombre de Jesús formando el de «Jesucristo». Cierto que Jesús no entrará en el pleno ejercicio de sus poderes de «ungido» o «cristo» hasta el día de su glorificación (cf. Act 2,36); pero su cualidad de ungido le acompaña desde el primer momento. Su mesianidad se enlaza con su filiación divina: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16).

Los Padres interpretan el título de «Cristo» del Dios-hombre por razón de la encarnación. Gregorio de Nacianzo dice: «Es Cristo por razón de su divinidad; porque su divinidad era el ungüento sagrado que ungía su humanidad, no por operación, sino por presencia del mismo que unge» [4]. Y así dice también Cirilo de Alejandría: «Santo por esencia en cuanto Dios, se santifica a sí mismo según su humanidad» [5]. Y Agustín: «Santo desde el principio de su existencia, cuando el Verbo se hizo hombre. Entonces se santificó él a sí mismo en sí mismo: a saber, a sí mismo como hombre, en sí mismo como Verbo» [6]. El mismo Agustín insiste en que la unción de Jesucristo no se llevó a cabo en el bautismo, sino en el instante mismo en que el Verbo se hizo carne uniendo consigo en unidad de persona la humanidad de Jesús; desde ese momento quedó él ungido también con la unción mística e invisible del Espíritu Santo [7].

Esta santidad sustancial por la gracia de unión puede llamarse en cierto sentido infinita; no por identidad con la santidad esencial de Dios mismo en su divinidad, sino en virtud de la unión en unidad personal con la persona divina esencialmente santa; infinita también en el sentido de que no puede haber santidad óntica mayor que la nacida de la unión hipostática con una persona divina; infinita, finalmente, en cuanto que es el principio y el manantial de donde toda santidad en los hombres nace y se deriva.

4 *Orationes* 30,21: PG 36,141.
5 *De sancta consubstantiali Trinitate dialogi* 6: PG 75,1017.
6 *In Ioannis evangelium tractatus* 108,5: PL 35,1910.
7 *De Trinitate* 15,26,46: PL 42,1093.

Toda unción sagrada implica una misión de orden religioso en la historia de la salvación. Jesús es por excelencia el Ungido o Cristo, porque la unción «sustancial» que recibe está dirigida a la misión por excelencia en el plan salvífico con respecto a todo el género humano. Su unción no es un mero adorno para embellecerle, ni un tesoro que se le entrega para que lo disfrute a solas, sino son riquezas que ha de distribuir a los hombres. «El Verbo se hizo carne y habitó en medio de nosotros... lleno de gracia y verdad... Y de su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia... La gracia y la verdad (la gracia que Dios nos otorga conforme a sus promesas) se han hecho realidad por medio de Jesucristo» (Jn 1,14-17).

Con razón llaman los teólogos a la gracia de Jesucristo «gracia capital»: gracia propia del que es Cabeza de la humanidad por santificar. Podríamos llamarla «gracia fontal». Pío XII escribía: «No hay acción saludable que no se derive de él como de fuente. De él mana a todo el cuerpo de la Iglesia toda la luz que ilumina sobrenaturalmente a los creyentes, y toda la gracia con que se santifican. El es el autor y principio de toda santidad. Toda gracia y toda gloria nacen de la inexhaurible plenitud que él posee» [8].

La explicación más autorizada, y también la más poética, de lo que es esta gracia capital o fontal, nos la da el mismo Jesucristo en la alegoría de la vid y los sarmientos: «Yo soy la vid, vosotros sois los sarmientos. El que permanece en mí, y yo en él, ése lleva fruto abundante; porque sin mí nada podéis hacer. El sarmiento no puede llevar fruto por sí mismo si no permanece en la vid; tampoco podréis vosotros si no permanecéis en mí» (Jn 15,4-5).

La «gracia capital» de Cristo se enuncia o insinúa también en los siguientes textos: Jn 4,15; 7,37-39; 16,7; 17,6-19.22-24; 20,22-23; Act 2,33; Rom 8,29; 12,3-8; 1 Cor 15,45; Ef 1,22-24; 4,7-16; 5,23-27.29; Col 1,18-20; Tit 3,6; Heb 5, 9; 1 Jn 5,11.

Entre los textos del Magisterio, además de la encíclica «Mystici Corporis», de Pío XII, pueden citarse: DS 1525. 1530.1546.1691.

Jesucristo tiene en sí vida por ser Hijo de Dios y permanecer siempre en el Padre; y por esto puede ser fuente de vida para los hombres, dando la vida eterna a los que aceptan su palabra (Jn 5,12.24.26-27). Porque la gracia que nosotros recibimos es fundamentalmente la adopción de hijos, que es una participación en la filiación del mismo Jesucristo.

[8] En la encíclica *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) 193-248.

B. *Santidad «accidental».*—Pero puede preguntarse si, además de esta «santidad sustancial», poseía la humanidad de Jesús—o Jesús en cuanto hombre—la «santidad accidental» o la «gracia santificante», semejante a la que se nos infunde en la justificación.

Por supuesto, siempre habría una diferencia: en nosotros la gracia santificante se nos da *para hacernos* hijos adoptivos de Dios; a Jesús se le daría *porque es* Hijo verdadero de Dios y para que nos haga hijos por participación de su filiación. En otros términos: en nosotros la gracia es instrumento de nuestra unión con Dios; en Jesucristo sería efecto de su unión personal con la persona del Hijo de Dios.

Si, según la nueva perspectiva teológica, se prefiere considerar la gracia santificante o «gracia creada» como una consecuencia de la «gracia increada», de la inhabitación y presencia del Espíritu Santo en el hombre justificado, que no puede menos de producir un efecto y como reflejo en el corazón del justo, entonces es evidente que, si la presencia del Espíritu en el alma justificada como en su templo o morada produce tal santidad creada, con mayor razón la presencia de la persona divina del Hijo por unión hipostática en la humanidad de Jesús y la presencia consecuente del que es Espíritu «suyo», tiene por fuerza que dejar su huella en esa misma humanidad en su nivel creatural y humano; y esta huella es precisamente la gracia habitual creada.

En todo caso, es de advertir que la gracia santificante habitual no sólo tiene la finalidad de consagrar el alma y unirla con Dios, sino también la de poner en ella las virtudes infusas, que son el principio activo de los actos sobrenaturales. Un alma sin gracia santificante estaría privada de las energías obradoras de actos de virtud. Por esta razón, los teólogos escolásticos afirmaban casi unánimemente la existencia de gracia santificante en la humanidad de Jesucristo.

Finalmente, una última pregunta: ¿era posible en Jesucristo, en cuanto hombre, un crecimiento o aumento en su gracia? Claro está que no podía haberlo entitativamente en la gracia sustancial, porque ésta no es más que la misma unión hipostática, y la unión hipostática en sí misma no es capaz de aumento: Jesucristo es el Dios-hombre, o no lo es; no puede haber cuestión de serlo más o menos. Pero ¿qué decir de su gracia habitual creada? Negar la posibilidad de su crecimiento parece equivalente a negar su ejercicio; porque una gracia que se ejercita en actos de virtud, parece que necesariamente tiene que crecer. Hay que conceder, sin embargo, que esta argu-

mentación no es apodíctica: puede imaginarse un ejercicio de energías que no las aumenta, sino que brota de su misma plenitud.

Así pensaban los teólogos escolásticos que había que afirmar de la gracia de Jesucristo: desde el primer instante estaba en la cumbre de su perfección posible; porque su raíz ontológica era la unión hipostática, que existía desde el comienzo sin posibilidad de aumento ni disminución. A pesar de todo, muchos teólogos modernos se inclinan a opinar que el crecimiento de gracia habitual en Jesucristo era posible, más aún, que fue real.

Podría traerse en apoyo de esta afirmación el texto de Lucas: «el Niño crecía en sabiduría, estatura y gracia delante de Dios y de los hombres» (Lc 2,52). Cierto que la palabra «gracia» usada en este texto no tiene el sentido técnico de gracia habitual; pero, por otra parte, no se puede negar que se afirma un crecimiento, no sólo aparente, sino real, tan real como el de su estatura y fuerzas corporales. Este crecimiento en «amabilidad delante de Dios», ¿no implica un aumento real en santidad interna «ante Dios», junto con un crecimiento en el ejercicio de virtudes patente también «ante los hombres»?

No queremos zanjar definitivamente la cuestión. Pero sí queremos llamar de nuevo la atención sobre el peligro de un docetismo solapado, que, a fuerza de insistir en la divinidad de Jesús, reduce a un mínimo su verdadera humanidad y la verdadera historicidad que ella implica. El Hijo de Dios entró en la historia humana para vivir dentro de ella su historicidad humana. Historicidad dice desarrollo y progreso en todo lo que es elemento humano; y un elemento humano, sobrenatural, pero creado, es en la humanidad de Jesucristo su gracia santificante. No parece, pues, que haya inconveniente alguno; al contrario, hay ventajas en admitir un verdadero crecimiento en la santidad humana, creada, de Jesús.

Tropezamos aquí otra vez con el problema general que se extiende por toda la cristología y que en otra ocasión señalamos: el de concebir la humanidad de Jesús y las prerrogativas que se le deben atribuir según una teoría de perfección poseída desde el comienzo o de perfectibilidad his-histórica. Habrá, pues, que aplicar aquí lo allí dicho (p.246ss).

En resumen: decimos que Jesucristo como hombre, en su humanidad, poseyó desde el primer momento «la gracia de unión» y la «santidad sustancial», que le constituía «Hijo de Dios», «el Enviado de Dios», «el Ungido» por excelencia; digamos también que poseyó «santidad accidental» o «gracia san-

tificante creada»; y aún nos atrevemos a admitir la posibilidad de un crecimiento real de esta gracia, conforme al desarrollo histórico psicológico de Cristo, aunque, evidentemente, en un grado sublime, como convenía al que, siendo Hijo de Dios, había de ser nuestro guía en el camino hacia Dios. El marcha delante de nosotros y avanza a nuestra cabeza por el camino de los sufrimientos y de la tentación hasta su propia perfección, para ser así el principio y autor de nuestra salvación (cf. Heb 12,2; 2,10; 5,9). Al hacerse bautizar por su Precursor, comienza a «cumplir toda la justicia», que consumará en la cruz, e inicia su ministerio de instaurar el reino de Dios.

CAPÍTULO 9

LAS TENTACIONES

1. *Preliminar exegético.*
2. *Historicidad del hecho.*
3. *Realidad existencial de la tentación.*
4. *Santidad moral de Jesús:* A. «Tentado, sin pecado». B. «Adorar y servir a solo Dios».

BIBLIOGRAFIA

STh III q.15 a.1,2 y 9; q.41.
SCHMAUS, p.727-736.
MySal III-II p.78-102.
DUQUOC, p.55-73, a quien seguimos, especialmente en el párrafo 3.
GONZÁLEZ FAUS, I p.182-194.
TWNT: πεῖρα : VI 33-37.
En los diccionarios: «Tentaciones».
J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert* (Brg, Desclée, 1968).
P. HOFFMANN, *Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus:* BZt 13 (1969) 207-223.
BIRGER GERHARDSON, *The Testing of God's Son (Mt 4,1-11 par). An Analysis of an early Christian Midrash* (Lund, Gleerup, 1966).
E. BEST, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (NY-Lon, Cmb University Press, 1965).
ANTONIO VARGAS-MACHUCA, *La tentación de Jesús según Mc 1,12-13. ¿Hecho real o relato de tipo haggádico?:* EstE 48 (1973) 163-190.
P. POKORNY, *The Temptation Stories and their Intention:* NTSt 20 (1973/74) 115-127.
WILHELM WILCKENS, *Die Versuchungsgeschichte, Luk. 4,1-13, und die Komposition des Evangeliums:* ThZt 30 (1974) 262-272.
E. BAILLEUX, *L'impeccable liberté du Christ:* RevTh 67 (1967) 5-28.

«Entonces Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo» (Mt 4,1).

1. Preliminar exegético

A continuación de la escena del bautismo narran los tres evangelios sinópticos la de las tentaciones en el desierto (Mt 4, 1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). Las coincidencias entre ellos son manifiestas, pero también saltan a la vista sus divergencias.

La primera convergencia se refiere al contexto en que colocan este suceso: después del bautismo y antes de empezar el ministerio de su predicación.

El enlace literario entre ambas escenas es débil: «al punto»[a] (Mc 1,12) y «entonces»[b] (Mt 4,1) son partículas de transición muy frecuentes en Marcos y Mateo, que no expresan necesariamente una sucesión inmediata de episodios; por su parte, Lucas ha intercalado el árbol genealógico de Cristo (Lc 3,23-38). Pero existe un enlace teológico entre ambos hechos: el mismo Espíritu que había descendido sobre Jesucristo en el bautismo (Mt 3,15; Mc 1,10; Lc 3,22), es el que ahora le guía al desierto (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1); y la proclamación de Jesús como «Hijo de Dios» (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22) forma el punto de partida para las tentaciones (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9).

En todo caso, estamos aún en el pórtico, histórico o ideológico, de la vida pública; sólo después de haber vencido a Satanás, comenzará Jesús a predicar la venida del reino de Dios. Nos inclinamos, pues, a pensar que, en la concepción de los evangelistas, esta escena es continuación y complemento de la del bautismo: allí Jesús había sido inaugurado en su oficio de profeta, como Hijo de Dios y Servidor de Yahvé; y ahora se nos explica la manera de ejercer el oficio que se le ha encomendado.

La segunda convergencia se refiere al lugar y a la duración de la tentación. Cuarenta días en el desierto evocan el recuerdo de los cuarenta años de peregrinación del pueblo israelita por otro desierto. El desierto es el lugar de la proximidad de Dios y de la intimidad con él (cf. Os 2,14); pero también había sido para el pueblo israelita el lugar de la prueba (cf. Dt 8,2-4). Por

[a] εὐθύς.
[b] τότε.

su parte, Jesús se retira con frecuencia al desierto o a un paraje apartado del bullicio de las gentes, para dialogar a solas con su Padre en la oración (cf. Mc 1,35); aquí va al desierto «para ser tentado».

El tema de los cuarenta días recuerda también, aunque estos otros no se combinen con una tentación, los cuarenta días de estancia de Moisés en el Sinaí para recibir la ley (Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9), y los cuarenta días de marcha del profeta Elías hacia el monte Horeb (1 Re 19,8). Luego encontraremos en otro monte a Moisés y Elías conversando con Jesús (Mt 17,1-3 par.).

La tercera coincidencia, y la más importante, es la de afirmar el hecho de una tentación provocada por «el tentador», «Satanás», «el diablo» (Mt 4,3.5.8; Mc 1,13; Lc 4,3).

Pero aquí también es donde aparecen las divergencias entre los tres evangelios: Marcos sólo afirma el hecho de que Jesús «era tentado»; Mateo y Lucas especifican con pormenores tres tentaciones o tipos de tentación, aunque presentan las dos últimas en orden inverso.

A) Marcos (Mc 1,12-13) es extraordinariamente conciso: habla de la tentación, pero no nos informa ni sobre su contenido ni sobre su resultado.

Que no se explaye en describirnos la marcha de la tentación, no sería tan extraño: Marcos se contenta con semejantes indicaciones sumarias (v.gr., Mc 1,21.39; 2,2.13). Más extraño es que no diga una sola palabra sobre el resultado. Tal vez quiera insinuarlo con el inciso de que Jesús «estaba en medio de las bestias» sin ser molestado por ellas, en una paz paradisíaca, y con la cláusula final de que «los ángeles le servían» (Mc 1,13).

Pero el resultado lo enunciará Marcos unas líneas más abajo; porque, apenas enunciado el comienzo de la predicación y el llamamiento de los primeros discípulos (Mc 1,14-20), el primer acto de Jesús es el milagro de la expulsión de un demonio: los espectadores, estupefactos, comentan entre sí: «¿qué es esto?; una doctrina nueva, propuesta con poder y autoridad, de modo que incluso da órdenes a los demonios, y éstos le obedecen» (Mc 1,21-27). A continuación, entre las muchas curaciones obradas en aquel primer sábado descrito por Marcos (Mc 1,21.29.32), se señalan con hincapié los exorcismos numerosos (Mc 1,34). Lo mismo se repetirá al hablar de la excursión misionera por las villas de Galilea (Mc 1,39; 3,11). Y, por fin, se dará la explicación de este poder de Jesús

sobre los demonios: «nadie puede entrar en la casa ocupada por un hombre fuerte y arrebatar los despojos si primero no ha maniatado a aquel intruso» (Mc 3,27). Jesús aparece desde el principio de su predicación como el «más poderoso», que ha encadenado a Satanás; los exorcismos pronunciados con eficacia por Jesús demuestran que en la tentación él había derrotado y subyugado al enemigo, y puede arrebatar de sus manos a los hombres que tenía esclavizados.

Para Marcos, el encuentro de Jesús con Satanás en el desierto había sido un hecho decisivo y una victoria definitiva; desde ese momento puede Jesús predicar con una autoridad y poder a los que no podrán resistir las mismas potencias infernales. Las expulsiones de demonios y el perdón de los pecados (cf. Mc 2,5-12) son la manifestación y la aplicación de aquella victoria inicial y radical. El resultado de la tentación no podía ser dudoso; y Marcos se contenta con presentarlo en sus consecuencias.

B) En el evangelio de *Mateo*, las tentaciones ofrecen a primera vista el aspecto de una disputa exegética entre rabinos: se citan con abundancia textos escriturísticos introduciéndolos con la fórmula estereotipada y usual entre los escribas de la ley: «está escrito» (Mt 4,4.6.7.10). Evidentemente, Cristo sale triunfante en esta lid intelectual: su interpretación de la Escritura es más atinada que la de su adversario.

Curiosamente, la interpretación dada por Satanás coincide en sustancia con la que daba el judaísmo contemporáneo de Jesús y de la época apostólica. Es una interpretación atada a la letra, que mata, mientras que la de Jesucristo, como luego la de los apóstoles y la Iglesia, superando la letra, penetra en el espíritu del texto sagrado (cf. 2 Cor 3,6).

Pero este aspecto de discusión hermenéutica sobre el AT no agota el sentido de la escena. Mateo quiere presentarnos algo más vital e importante en la vida de Jesús. Descubre en aquel episodio un sentido profundo: Cristo es el «nuevo Israel», el verdadero Israel, que tiene que hacer durante cuarenta días en ese desierto la experiencia que había hecho el pueblo israelita en otro desierto durante cuarenta años. El pueblo israelita había sido elegido por Dios como «hijo primogénito» (Ex 4, 22; cf. Ecle 36,11); como tal había sido liberado de Egipto (Os 11,1; cf. Mt 2,15) y es conducido a través del desierto a la tierra prometida. Pero aquí está el verdadero «Hijo único» de Dios (Mt 3,17); como Hijo de Dios tiene que renovar la experiencia del pueblo israelita: se sentirá abatido, hambriento,

abandonado y, por lo mismo, tentado; y así podrá mostrar los sentimientos que abriga en el fondo de su corazón (cf. Dt 8,2).

«Si eres Hijo de Dios», es decir: «puesto que eres Hijo de Dios», le repite dos veces Satanás (Mc 4,3.6). Mientras que el pueblo israelita había murmurado contra Dios, le había puesto a prueba exigiéndole una demostración de su fidelidad a lo prometido, y había llegado a abandonarle hasta caer en la idolatría (Ex 16,2-3.7; 17,1-17; 32,1-18; Dt 6,13-16; 8,2-3; cf. Sal 78,17-18.40-41; 95,8-9; 106,14), Jesús pone en Dios toda su confianza, se somete a su voluntad y afirma como regla de su vida el adorar y servir a solo Dios. Jesucristo ha renovado la experiencia del pueblo en el desierto, pero ha reaccionado en un sentido diametralmente contrario y, por su sumisión incondicional a la voluntad de Dios, se ha demostrado verdaderamente Hijo de Dios.

Esto nos hace también comprender que aquí no se presentan unas tentaciones vulgares de gula, vanagloria y ambición; lo que aquí se pone en juego es la misión y el destino mismo del «nuevo Israel», Cristo. Se trata del mesianismo y de su sentido: Satanás invita a Jesús a orientarlo con independencia *e incluso en oposición del plan de Dios. Pero Jesús da la* respuesta que el pueblo israelita no supo dar en el desierto (cf. Dt 6,16; 6,13; 8,3); su mesianismo será el de la obediencia del Siervo de Yahvé.

C) *Lucas* presenta las mismas tentaciones que Mateo, pero invierte el orden de las últimas. El de Mateo es más psicológico; hay un verdadero clímax: después de la última respuesta de Jesús, el tentador no tiene más remedio que batirse en retirada (Mt 4,11). El orden que pone Lucas es geográfico, pero con un alcance histórico-teológico: evidentemente, Lucas quiere llamar la atención sobre aquella «marcha a Jerusalén», que pone de relieve en toda la vida de Jesús, desde su infancia (Lc 2,22. 41-43) hasta el viaje definitivo. Porque «no conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc 13,33); y en Jerusalén se llevará a cabo la «elevación» de Cristo (Lc 9,51). Jerusalén es para Lucas donde ha de consumarse la tentación y la victoria, como allí «habían de consumarse todas las Escrituras de los profetas relativas al Hijo del hombre» (Lc 18,31).

Para Lucas, la marcha de las tentaciones es un preludio del viaje hacia la pasión. Y decimos «pasión», sin añadir «glorificación»; porque la narración de las tentaciones en Lucas, en vez de terminar con la pincelada triunfal de la retirada de Satanás y el homenaje de los ángeles (Mt 4,11; Mc 1,13), se cierra

con el prenuncio de otra batalla más encarnizada. La retirada de Satanás no se presenta como una derrota definitiva, sino como una tregua forzada: «el tentador se apartó de Jesús hasta otra ocasión» (Lc 4,13). Las tentaciones dejan abierta la perspectiva hacia aquella hora cuando Satanás entrará en el corazón de Judas y movilizará todas las fuerzas del reino de las tinieblas (Lc 22,3.53). En el desierto, la lucha entre Jesús y Satanás, aunque en cierto sentido decisiva, ha sido sólo inicial, sin testigos ni estridencias; en la pasión será el combate final, orquestado con toda la publicidad y crueldad de que Satanás es capaz. En ambas ocasiones Jesús vencerá por su obediencia a su Padre. Aquí Jesús, en plena madurez viril «de unos treinta años» (Lc 3,23), hace su entrega sin reserva a la misión encomendada por el Padre, que consumará en la cruz (Lc 23,46).

Otra peculiaridad de Lucas, sobre la que conviene llamar la atención, es el contexto literario en que coloca las tentaciones. El episodio sigue, lo mismo que en Mateo y Marcos, al del bautismo; pero entre ambos ha intercalado Lucas el árbol genealógico de Jesucristo prolongándolo hasta Adán: «Jesús, a lo que se creía hijo de José, el cual lo era de... Adán, el cual lo era de Dios» (Lc 3,23-38). Quedan, pues, enfrentados, en cierto sentido, Jesús y Adán: el «nuevo Adán» y el primero, de modo que este «hijo de Dios» sólo era figura del verdadero «Hijo de Dios» (cf. Lc 1,35; 3,22; Rom 5,14; 1 Cor 15,45-49). Además, con esto Lucas, más aún que con ocasión del bautismo (cf. Lc 3,1-2), extiende el horizonte a toda la humanidad. Más que fijar su atención solamente en el pueblo escogido y en su redención, como Mateo (cf. Mt 1,21), Lucas piensa en la universalidad del género humano y en su salvación (cf. Lc 2,32).

Esto nos induce a pensar que tal vez Lucas quiere contraponer las tentaciones de Jesús, no tanto a las del pueblo israelita en el desierto cuanto a la de Adán en el paraíso. Ambrosio explicaba así esta antítesis: Adán es tentado y vencido en el paraíso, y por ello expulsado al desierto; Jesucristo es tentado y vence en el desierto, y por ello vuelve al paraíso (cf. Lc 23,43). Tendríamos expresada en la trama de las tentaciones de Jesús la idea expuesta por Pablo: «así como la prevaricación de un hombre (Adán) acarreó la condenación sobre todos los hombres, así (por antítesis) la acción digna de aprobación de uno solo (Jesucristo) procura a todos la justificación; en efecto, como por la desobediencia de un solo hombre la multitud (humana) fue constituida pecadora, así (antitéticamente), por la obediencia de uno solo, la muchedumbre (humana) será justificada» (Rom 5,

18-19). No es que Lucas pretenda ignorar o refutar el sentido indicado por Mateo, sino que quiere acentuar el valor universal del mesianismo afirmado por Jesús en su tentación.

En todo caso, lo que Satanás propone a Jesucristo en la tentación es que estructure su vida conforme al ideal de mesianismo predominante en aquella época: un mesianismo triunfalista, de independencia y poder político, de felicidad terrena y de esplendor, sin tener en cuenta los planes de Dios, aunque aparentemente se muestre respeto a su voluntad. Por esta razón, aunque sería muy interesante un estudio comparativo entre las tentaciones a las que sucumbió el pueblo israelita, o la tentación de Adán en el paraíso, y las tentaciones que venció Jesucristo, preferimos interpretar estas últimas en el contexto de la vida del mismo Jesús. Precisamente esta coincidencia del contenido de las tentaciones con la situación histórica de su vida confirma la historicidad del hecho y la realidad existencial de aquella tentación.

2. Historicidad del hecho

Los tres evangelios sinópticos concuerdan en afirmar el hecho de las tentaciones, y parece absolutamente improbable que esta escena sea una invención de la tradición antigua; la fe de la Iglesia apostólica en Jesús como «Señor y Mesías» no hubiera favorecido la invención de semejante episodio, sino, al contrario, hubiera tendido a borrar su memoria, aunque hubiese sido histórico. Si se narra, es porque se considera evento real y salvífico.

El origen de la tradición que los evangelistas aquí nos transmiten hay que ponerlo, en último análisis, en el mismo Jesús; porque la tentación no tuvo testigos; de ella sólo pudo dar cuenta él mismo hablando a sus discípulos. Y pudo tener razón para hablar de ella, como, más tarde, tuvo razón para predecir su pasión a raíz de la proclamación de su mesianidad por Pedro (cf. Lc 9,20-22). Encontramos, pues, en la sucesión de los dos episodios del bautismo y las tentaciones la misma marcha de pensamiento y el mismo enlace que entre la proclamación de la mesianidad y la predicción de la pasión. Aquí, a la proclamación de la filiación divina de Jesús hecha en el bautismo, sigue la explicación del contenido de ese título: el Hijo de Dios es por identidad el Siervo de Yahvé.

No sólo la noticia del hecho, sino también la síntesis de las tentaciones presentada por Mateo y Lucas es de supo-

ner que procede, en alguna forma, del mismo Cristo: de ella se habría valido para declarar a sus discípulos el significado concreto de su mesianismo y de su vida.

Pero aquí ocurre preguntar si Jesús quiso describir una experiencia que él realmente había tenido, una tentación real, o si solamente quería presentar en una forma literaria dramatizada una idea y un ideal: el del mesianismo tal cual él quería que se entendiese. Por supuesto que detalles de la descripción, como el haber sido transportado al pináculo del templo o a la cumbre de una montaña, son formulaciones visualizantes, que no hay que tomar al pie de la letra: de ciertas experiencias internas sólo podemos hablar valiéndonos de imágenes tomadas del mundo sensible. Lo que ahora preguntamos es si esas imágenes se emplean aquí solamente para expresar una idea o para explicar una experiencia.

La respuesta no parece pueda ser dudosa: se afirma una experiencia real de Jesús. Los evangelistas así la consideraron; de lo contrario, ni Marcos presentaría a Jesús como «el más fuerte» que ha maniatado al intruso, ni Lucas prenunciaría una segunda parte a estas tentaciones; para los evangelistas, las tentaciones de Jesús fueron tan reales como sus milagros y como su pasión. En consecuencia, si estas narraciones se derivan últimamente del mismo Cristo, que habló de ello a sus discípulos, habrá que decir que él describió esta escena como una experiencia real suya.

La realidad de esa experiencia se hace plausible desde otro punto de vista: las tentaciones cuadran muy bien con la situación histórica de la vida de Cristo o, como se dice en terminología exegética moderna, tienen un «Sitz im Leben», un contexto vital en la época en que vivió Jesús: no son un anacronismo, en virtud del cual ideas y problemas de una época posterior se hayan proyectado retroactivamente al período de su vida. De hecho, Jesús tuvo que enfrentarse durante su ministerio público con las concepciones mesiánicas reflejadas en las sugestiones diabólicas. Y se ha observado acertadamente que también el cuarto evangelio, aunque no menciona las tentaciones en el desierto, presenta en varios pasajes de la vida pública sus temas característicos. Veámoslo sumariamente.

Nos fijamos especialmente en la similaridad del contenido de las tentaciones y de las concepciones mesiánicas corrientes en la época; pero queremos indicar de pasada que también la intervención de Satanás en la tentación de Jesús no es un dato errático, sino que se conecta con toda la actividad que a lo largo de su vida le atribuye Jesucristo. Sata-

nás es el enemigo que ha usurpado el dominio sobre los hombres, «el príncipe de este mundo» (Jn 12,31), a quien Jesús tiene que expulsar, para implantar el reino de Dios. Es la razón de que los evangelios, especialmente el de Marcos, insistan en los exorcismos; y de Satanás se dirá que él indujo a Judas a vender a su Maestro y empujó a las autoridades judías a que arrastrasen a Jesús hasta la cruz (Lc 22, 3.53; Jn 13,2; cf. 1 Cor 2,8).

El pueblo espera de Jesús un milagro como el del maná llovido del cielo (Jn 6,26.30-31); los fariseos, «tentándole» (se usa la misma palabra que para las tentaciones de Satanás), le piden un prodigio del cielo (Mt 16,1-6; 12,38; Mc 8,11-12), y el rey Herodes desea verle obrar algún portento (Lc 23,8); sus mismos allegados, que todavía no creen en él, le empujan a que se manifieste abiertamente con alguna de sus obras prodigiosas (Jn 7,3-5). Pero ese mesianismo triunfalista Jesucristo lo rechaza de plano.

La tentación de un mesianismo político se le presentó con no menos frecuencia en su vida. En una ocasión, las turbas pensaron en apoderarse de él para proclamarle rey, pero él se escapó (Jn 6,15). En otra, los fariseos, aliándose con los herodianos, «le tientan» (aquí también la misma palabra) «con intención de entregarle al procurador romano», y para tentarle aprovechan el momento de su entrada solemne en Jerusalén, seduciéndole a que la transforme en una manifestación de sentido político-nacional (Mt 27,17-18; Lc 20,20-26; cf. Lc 23,2; Jn 11,47-50). Y recuérdese que la acusación presentada a Pilato contra Jesús se refería a una pretensión política (Jn 19,12, etc.). Sus mismos discípulos, aun después de la resurrección, soñaban con un mesianismo nacionalista (Mt 20,20-22; Mc 10,37-38; Act 1,6).

Pero todas las tentaciones se concentran en una: «si eres Hijo de Dios, baja de la cruz, y creeremos» (Mt 27,40-43); porque, en la concepción judaica del mesianismo, la cruz es incompatible con el Mesías (Jn 12,34). Esta tentación de huir de la cruz, que resume todas las demás, le acompañó toda su vida, asaltándole de todas partes: incluso de parte del discípulo que acababa de recibir una ilustración divina para proclamarle como Mesías; y Jesús, que poco antes le había llamado «bienaventurado», le increpa duramente usando en parte las mismas palabras con que había repelido al tentador: «lejos de mí, satanás; me eres escándalo y tropiezo; porque no entiendes los misterios de Dios, sino que te dejas guiar por el modo de ver de los hombres» (Mt 16,22-23). El designio de Dios era salvar

al mundo mediante la ignominia y la debilidad de la cruz (cf. 1 Cor 1,23-25); y, según este plan, el verdadero mesianismo era el de la humillación y sufrimiento del Siervo de Yahvé. Ahí es donde entra la tentación: el mesianismo que propone Satanás y el que esperaba el pueblo judío coetáneo de Jesús, era el mesianismo glorioso de prodigios, de felicidad terrena y de poder político.

Una cuestión accesoria es la del momento en la vida de Cristo en el que hay que situar estas tentaciones; porque su colocación inmediatamente antes del comienzo de la predicación de Jesús podría ser una construcción literaria de los evangelistas para presentar desde el principio el programa de su nuevo mesianismo. Con todo, nótese que Marcos parece sugerir que, de hecho, la tentación y la victoria preceden al ministerio público, puesto que desde el primer momento aparece Jesús como «el más fuerte» que ha subyugado a Satanás (cf. Mc 1,27; 3,27); y Lucas insinúa lo mismo al decir que «el diablo se retiró hasta otra oportunidad» (Lc 4,13).

Digamos, en resumen, que el contenido de estos relatos es histórico, pero que su revestimiento, agrupación y escenificación pueden provenir de la reflexión de la comunidad primitiva, basada en palabras auténticas de Jesús, transmitidas por los apóstoles. Dejando estas cuestiones secundarias, pasemos a la que aquí más importa: la realidad existencial de la tentación.

3. Realidad existencial de la tentación

En el huerto de Getsemaní recomendó Jesús a sus discípulos que orasen «para no caer en la tentación» (Mt 26,41), y él mismo se entregó a la oración (Mt 26,36). Porque «él fue tentado en todo como nosotros» (Heb 4,15), y «por haber sufrido experimentalmente la tentación, puede venir en socorro de los que somos tentados» (Heb 2,18). Esto quiere decir que sus tentaciones no fueron una mera representación escénica según un guión ensayado de antemano, sino una experiencia psicológica vital, existencial, real. Negar su realidad nos llevaría a una especie de docetismo o monofisismo: Jesús no sería verdadero hombre que vive nuestra experiencia humana. Además, si sus tentaciones no hubiesen sido psicológicamente reales, perderían todo su valor pedagógico; precisamente son un modelo de comportamiento para nosotros porque son una experiencia vivida, que le arrancó «grandes gemidos y lágrimas» (Heb 5,7).

Los textos que acabamos de citar podrán referirse más directamente a la pasión; pero la tentación de entonces no fue más que el epílogo en que se recogieron todas las precedentes. La de Getsemaní, aunque los evangelios no la denominen con esta expresión, en lo que atañe al mismo Jesucristo fue más aguda por la proximidad inminente de la cruz; pero no fue aquella la primera ocasión en que su espectro había asomado en el horizonte; porque desde el principio Dios había impuesto a Jesús un mesianismo extraño, desconcertante incluso para espíritus iluminados como él de aquel «profeta y más que profeta» (Mt 11,9), Juan Bautista: un mesianismo escandaloso (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23).

Pero ¿cómo podemos explicarnos una tentación «real» en Jesucristo? Para responder hay que considerar el sujeto y el objeto de la tentación.

Por parte del sujeto tentado, la tentación no supone necesariamente en él ninguna connivencia previa con el mal. Para que una tentación sea verdadera y se sienta como tal, no es necesario que el corazón del hombre esté inclinado hacia el pecado con anterioridad a la misma tentación. La inclinación afectiva, no controlada ni controlable plenamente por la voluntad, sino nacida espontáneamente en el corazón del hombre herido por el pecado y que, como un peso, le impide el vuelo del alma a Dios, le arrastra al amor de los bienes creados y la cierra en su egocentrismo y egoísmo, es lo que en teología se llama «concupiscencia» (cf. DS 1515). Es la que Pablo llama «ley del pecado», que «reina en nuestros miembros» y «nos esclaviza bajo el poder del pecado» (Rom 7,21-25).

Radicalmente, la concupiscencia, aunque se considera especialmente su aspecto de tendencia al pecado, no es más que el apetito natural y espontáneo aún no unificado psicológicamente en la decisión personal del hombre.

En Jesucristo, Hijo de Dios, santificado desde el primer instante por la plenitud del Espíritu Santo, no se puede imaginar ninguna connivencia previa con el mal, ninguna ley de pecado que reine en sus miembros, ninguna congenialidad con Satanás. Ya hemos señalado su «connaturalidad» con las cosas de Dios y con Dios su Padre.

El concilio Constantinopolitano II condenó la opinión de Teodoro de Mopsuestia, según el cual, «el hombre Jesús», tal como aquél lo concebía, padeció las molestias provenientes de la concupiscencia (DS 434). Los evangelios nos hablan de que el tentador fue Satanás. En Jesucristo no se

admite una tentación venida «de la carne» o de la propia concupiscencia, porque en él no la había, por las razones que acabamos de indicar. Tentaciones venidas «del mundo» se podrán admitir en cuanto que «el mundo» se considera como aliado del diablo.

En absoluto, para explicar ahora las tentaciones de Jesús no es necesario presuponer la existencia de un ser individual, personal, puramente espiritual, ángel caído, que llamamos Satanás. De hecho, como hemos visto, las ideas que aquí se presentan como sugeridas por «el diablo» son las mismas con que los hombres tentaron a Jesús durante su vida pública; pero los evangelios dan demasiado relieve a la figura de Satanás para que pongamos en duda su existencia y acción.

Negar la concupiscencia en Jesús no es negar su sensibilidad; de parte del sujeto, ésta basta para que esté abierto a una tentación. Y de Jesucristo, si algo nos testifican con claridad los evangelios sobre su vida verdaderamente humana, es la intensidad de su vida afectiva: su alegría (Lc 10,21; Jn 11,15) y su tristeza (Mc 3,5; Lc 22,44; Mt 26,37-38), su compasión (Lc 19,41; Jn 11,33.35) y su ira (Mc 3,5; Jn 2,14-17), su hastío y desaliento (Mc 14,33; Mt 27,46), su temor y turbación (Mc 14,33; Jn 12,27), sus deseos (Lc 22,15) y su amor (Mc 10, 21; Jn 11,3.5.33-36; 19,26; 13,1). La epístola a los Hebreos, por su parte, no sólo recuerda «sus grandes gemidos y lágrimas» pidiendo ser librado de la muerte (Heb 5,7-8), sino que, además, afirma la necesidad de que así fuese para nuestra salvación (cf. Heb 2,17-18; 4,15; 5,2.9). Lo resumía muy bien Agustín: «en el que tenía un cuerpo verdadero de hombre y un alma de hombre verdadera, no pueden menos de ser verdaderos sus sentimientos humanos» [1]. «Sin pecado, es tentado en en todo como nosotros» (Heb 4,15).

Esto es lo que los Padres querían indicar al hablarnos de las «pasiones inculpables» [c] (Damasceno), de las «pro-pasiones» (Jerónimo), de la ausencia de «*titillatio*» o *deleite del* pecado, de modo que la tentación sólo venga por una «sugestión desde fuera». Para Jesús, las tentaciones no ponían en peligro su virtud, sino que sujetaban a prueba su fidelidad: «non periclitatio virtutis, sed probatio fidelitatis» (Gregorio Magno) [2].

1 *De civitate Dei* 14,93: PL 41,414.

2 GREGORIO M., *In evangelia homiliae* 1,16,1: PL 76,1135; JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 3,20: PG 94,1081.

c πάθη ἀδιάβλητα, ἀναμάρτητα.

El elemento objetivo de la tentación puede brevemente definirse como una situación ambigua, en la que la voluntad de Dios y su mandamiento presentan un aspecto paradójico. El objeto concreto es lo de menos; lo importante es que el tentador aprovecha aquella situación ambigua y aquel mandato paradójico para hacer sentir al hombre una anomalía en el plan de Dios, y así incitarle a la desconfianza y, en último resultado, a la insubordinación y rebeldía contra Dios.

Un ejemplo típico es la tentación de Adán en el paraíso; porque, a primera vista, parecía extraña la prohibición de disfrutar del árbol de la ciencia, habiéndose concedido el uso de todos los demás árboles del Edén (Gén 2,16-17). En sí la prohibición era beneficiosa para el mismo hombre, pero parecía poner cortapisas a su libertad, como si Dios ambiciosamente quisiese reservarse algo para sí, negando al hombre una felicidad que por derecho le perteneciera. Ahí es donde entró el tentador con su sugestión poniendo de relieve la aparente irracionabilidad del precepto divino (Gén 3,1-5).

Otro ejemplo, en el que también se habla de «tentación», aunque no se mencione a Satanás, es la prueba a que fue sometido Abrahán cuando Dios le exigió el sacrificio de Isaac, su hijo único, por medio del cual el mismo Dios había prometido multiplicar la descendencia del patriarca: la situación en que Dios ahora le coloca no puede ser más incomprensible, y su mandato casi se diría contradictorio con la promesa.

Situación ambigua también la del pueblo israelita en la soledad y aspereza del desierto, de las que se toma pretexto para dudar de las intenciones benévolas de Yahvé.

En el caso de Adán, como en los de Abrahán y del pueblo elegido, los planes de Dios son amorosos; pero nada más misterioso que el amor de Dios y, por lo mismo, nada más difícil de entender, en nuestros horizontes estrechos, que la situación por él creada.

Una ambigüedad y anomalía semejante presenta la misión encomendada a Jesucristo. Nada tan grandioso como la obra de implantar el reino de Dios entre los hombres; pero nada aparentemente tan absurdo e incoherente como elegir para ello la humillación, el sufrimiento y la derrota: éste es el escándalo de la debilidad y locura de la cruz (cf. 1 Cor 1,21-23). Humanamente hablando, más razonable aparece el mesianismo de gloria, de milagros y de poderío. Evidentemente, la misión del Siervo de Dios, abocada al fracaso, es en sí una situación indescifrable y oscura. El tentador no tiene que hacer más que

llamar la atención sobre esa penumbra e inseguridad objetiva, para que el hombre, Jesucristo como hombre, experimente en sí la anomalía de su situación; porque esa ambigüedad redunda, en definitiva, en una incertidumbre sobre las intenciones de Dios. De aquí pasará el tentador a incitar a desconfiar de Dios y a resolver por sí mismo su situación, en absoluta independencia de Dios.

Para nosotros, que conocemos ya el resultado y creemos en la victoria de la resurrección, tal vez nos cueste imaginar en toda su crudeza la oscuridad o ambigüedad de la situación de Jesús; pero podemos darnos cuenta de ella en alguna medida si nos colocamos, por ejemplo, en la posición de los discípulos cuando por primera vez le oyeron anunciar su pasión. «Pedro le tomó aparte y se puso a regañarle» (Mc 8,32), diciéndole: «¡no lo permita Dios!; Señor, esto por nada del mundo puede sucederte» (Mt 16,22). Jesucristo reaccionará contra Pedro como había reaccionado contra Satanás; pero esto no quiere decir que él no hubiese experimentado la tensión de su propia situación.

A Jesucristo, ni su santidad ni su ciencia impiden esa experiencia. Su santidad no significa insensibilidad ni incompatibilidad con la tentación, sino con el pecado; su ciencia no le exime de la experiencia vital del dolor, del desgarramiento del corazón, de la angustia de su situación paradójica de Hijo y Siervo de Dios: «sufriendo aprendió la obediencia» (Heb 5,8).

En el nivel de su experiencia humana, no era, ni mucho menos, evidente que la mejor manera de realizar el plan de Dios fuese la que Dios parecía señalarle. ¿Por qué iban a ser necesarias la hostilidad de las autoridades judías, la indiferencia y frialdad del pueblo, la incomprensión de sus mismos discípulos? ¿Por qué tendrá que morir en la cruz como blasfemo y maldito de Dios? De todo esto es de lo que Satanás le propone que huya: que use de su poder para salvarse, que demuestre su autoridad y poder de Hijo de Dios, que ponga su confianza en los medios de la sabiduría y fuerza de los hombres, organizando el plan entero de su vida y de su obra en conformidad con criterios humanos—diabólicos—y con independencia de Dios. En resumen: lo que Satanás propone es que Jesús no admita nada de fracaso, humillación, muerte ni cruz. Las tentaciones anticipan la experiencia de Getsemaní y el Gólgota.

No queremos decir que en las tentaciones del desierto se presentase a Jesús la pasión y la cruz con la misma cla-

ridad con que las percibió en el huerto o en el calvario; pero sí que ambas experiencias fueron fundamentalmente del mismo género.

Si hay que tomar en serio la agonía en el huerto y en la cruz, no hay razón para no tomar en serio las tentaciones en el desierto. Delante de Jesús se abren los dos caminos: el de la gloria y el de la humillación y dolor. La elección es dolorosa; pero Jesús, «en vez del gozo, eligió la cruz, sin tomar en cuenta su ignominia» (Heb 12,2). Precisamente porque es Hijo de Dios, confía totalmente en su Padre (primera tentación), sin pedirle pruebas de su amor (segunda tentación), tomando por única norma de su vida le reverencia y la sujeción amorosa a Dios su Padre (tercera tentación).

En Getsemaní aconsejó Jesús a sus discípulos que pidiesen a Dios no los dejase caer en la tentación o no los abandonase a esas situaciones ambiguas y oscuras, en que su providencia amorosa desaparece del campo de nuestra percepción: esos momentos del silencio de Dios. El mismo había experimentado lo desgarrador de esas situaciones; y por eso es nuestro modelo y nuestro consolador y confortador: porque «fue tentado en todo como nosotros, pero sin pecado» (Heb 4,15).

4. Santidad moral de Jesús

Lo dicho nos lleva a hablar de la santidad moral o ética de Jesús: su santidad en acción. En ella se distinguen el aspecto negativo de la inmunidad de pecado, y el positivo de la excelencia en el ejercicio de la virtud.

En Dios la «santidad moral» es su «santidad óntica» o esencial, en cuanto conocida y amada por el mismo Dios. El es la santidad «objetiva», infinita, y la santidad «subjetiva», infinita también, por ser el amor infinito de aquella infinita santidad. El amor de esta santidad, que es el Espíritu, se llama por antonomasia «Santo».

En los hombres, la santidad «objetiva», óntica, es su consagración a Dios y su unión con él, que, traspasadas a la acción libre del hombre, constituyen su santidad «subjetiva» o ética. El término «santo», con que se designa, como vimos, la santidad objetiva del cristiano, se emplea en el NT para significar también la santidad subjetiva, enlazándolo a veces con el adjetivo «intachable»: sin defecto, sin mancha [d] (v.gr., Ef 1,4; 5,27).

[d] ἅγιος, ἄμωμος.

A. *Tentado, sin pecado.*—La inmunidad de pecado puede considerarse como mera facticidad o como verdadera imposibilidad: inmunidad de hecho o de derecho. En teología se distinguen con los términos de «impecancia» e «impecabilidad».

Que en Jesucristo no hubo de hecho pecado, es una enseñanza clara en el NT. «Tentado en todo como nosotros, pero sin pecado» (Heb 4,15). A él se aplica el versículo de Isaías: «No cometió pecado ni hubo en sus labios falsedad» (1 Pe 2,22; Is 53,9: se refiere al Siervo de Yahvé). El mismo Cristo desafía a sus adversarios: «¿Quién de vosotros puede convencerme de pecado?» (Jn 8,46).

Aunque el contexto inmediato se refiere directamente a la veracidad o fidelidad en transmitir la palabra de Dios, la frase tiene un sentido más amplio (cf. el texto antes citado de 1 Pe 2,22).

En verdad, mientras todos los hombres son esclavos del pecado, él, como Hijo, es libre; mejor dicho, es el único que goza de la verdadera libertad y puede libertar a los hombres de su esclavitud al pecado (Jn 8,31-36).

Su inmunidad de todo pecado se enuncia particularmente en conexión con la obra de la redención. El es «el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29), el cordero sin mancha ofrecido en sacrificio por nosotros (Heb 9,14; 1 Pe 1,18-19), «el sacerdote santo, inocente, inmaculado, completamente apartado de los pecadores» (Heb 7,26), el «justo que padece por los pecadores» (1 Pe 3,18), «el que no ha conocido el pecado, pero que Dios ha hecho pecado (o víctima expiatoria por nuestro pecado) para que nosotros podamos llegar a ser justicia de Dios (justificados)» (2 Cor 5,21); en resumen: «él apareció para quitar los pecados, y en él no hay pecado» (1 Jn 3,5).

Estos pasajes no sólo afirman la ausencia de pecado en Jesucristo; sino que, además, insinúan la imposibilidad de que en él lo hubiese, por razón de su misión redentora, como víctima y sacerdote del sacrificio expiatorio de los pecados del mundo, y por razón también de la unión hipostática, como Hijo que posee por sí mismo la libertad de toda esclavitud y que está «lleno de gracia y de verdad» (Jn 8,33-36; 1,14).

Si volvemos los ojos al mismo Jesucristo, advertimos que, a pesar de mostrar un sentimiento muy profundo de la santidad de Dios y de tener un concepto muy alto del ideal de la virtud, nunca manifiesta el menor indicio de remordimiento de pecado, nunca experimenta la necesidad de pedir perdón por sus

culpas; al contrario, puede asegurar con toda serenidad que «siempre hace lo que agrada a su Padre» (Jn 8,29).

En cosa tan clara no hay para qué detenerse a multiplicar citas de los Padres de la Iglesia; porque no hacen más que repetir y explicar con otras palabras la enseñanza de la Escritura. Los Padres ven la imposibilidad absoluta de pecado en Jesucristo como algo «connatural», «esencial» o «sustantivo» en él por razón de su misma constitución: por ser el Dios-hombre. Podríamos llamarla impecabilidad «personal», que le corresponde en cuanto hombre, no por razón de su naturaleza humana, sino por razón de su persona divina.

Pueden verse, por ejemplo: Orígenes, Cirilo de Alejandría, León Magno, Juan de Damasco [3]; pero habría que citar también a Tertuliano, Hipólito, Atanasio, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Crisóstomo, Jerónimo, Agustín. Para excluir de él el pecado original atendían particularmente a su nacimiento por obra del Espíritu Santo. Entre los documentos del Magisterio pueden verse: DS 261.434.487. 539.556.

La teología posterior se ha limitado a sistematizar las ideas que acabamos de leer en el NT y en la Tradición.

En primer lugar, el Hijo de Dios, al hacerse hombre, podía, sí, y debía tomar una naturaleza completamente igual a la nuestra, incluso sujeta a las mismas limitaciones y penalidades que nosotros padecemos; pero no había motivo para que tomase el pecado ni la capacidad de cometerlo; porque el pecado, ni es un elemento constitutivo de la naturaleza humana, ni una característica concomitante, ni, por otra parte, podía concurrir a la obra de la redención, que es la destrucción del pecado. Entre una limitación o defecto físico y un pecado o desviación moral hay una diferencia radical: las limitaciones físicas, como son el dolor, la aflicción y la misma muerte, no impiden la orientación del hombre hacia su fin último ni su unión con Dios; pero todo eso lo estorba la desviación moral o pecado. El Hijo de Dios puede asumir las limitaciones y defectos físicos, pero no el pecado; puede morir, y de hecho morirá, pero no puede pecar. Precisamente por ser Hijo de Dios; porque puede ejercitar y manifestar su filiación mediante su muerte por obediencia; pero no podría mediante una desobediencia.

3 Orígenes, *De principiis* 2,6,5: PG 11,213; Cirilo Alejandrino, *Orationes* 23: PG 76,1120; León Magno, *Epistolae* 28,2: PL 54,759; Juan Damasceno, *De duabus in Christo voluntatibus* 27: PG 95,157.

Con esto hemos dado la razón metafísica de la impecabilidad de Jesucristo. Se la caracteriza con cuatro epítetos: primero, es absoluta, imposibilidad total de que en él haya pecado; segundo, es interna, no por condiciones o causas extrínsecas a él, sino por su misma constitución, por ser Dios-hombre; tercero, es personal, no por razón de su naturaleza humana, sino por razón de su persona divina; cuarto, es antecedente o previa, no de mera facticidad, sino de derecho, por razón de la unión hipostática, y así se da desde el principio y precede a toda actividad libre de su voluntad humana. Pero advirtamos inmediatamente que la imposibilidad metafísica de pecar no quita ni disminuye la libertad en el orden psicológico, precisamente por ser de otro nivel.

B. *Adorar y servir a solo Dios.*—La impecabilidad es el aspecto negativo de la santidad; su aspecto positivo es el ejercicio de las virtudes.

Jesús no solamente tenía que redimirnos, sino también tenía que enseñarnos el camino de nuestra salvación con el ejemplo de su vida. Decía agudamente Agustín: «el hombre que con nuestros ojos veíamos, no era el modelo que habíamos de imitar; el modelo que imitar era Dios, pero no le podíamos ver con nuestros ojos; y para eso Dios se hizo hombre: para poner ante nuestros ojos un modelo que pudiésemos ver y que pudiésemos imitar».

En el NT constantemente se nos pone la vida de Cristo como nuestro modelo. «Cristo os ha dejado un ejemplo para que sigáis sus huellas» (1 Pe 2,21). «Fomentad en vosotros los mismos sentimientos que hubo en (el corazón de) Cristo Jesús» (Flp 2,5). La vida del cristiano es, en resumen, el «revestirse de Cristo» (Rom 13,14). Pablo, al proponerse como ejemplar a la imitación de sus fieles, confiesa que él no hace más que copiar a Cristo (1 Cor 11,1). El mismo Jesús había exhortado a sus discípulos a que le contemplasen para imitarle: «os he dado ejemplo, para que obréis como yo he obrado» (Jn 13,15). Lo mismo viene a expresar con su frecuente invitación a «seguirle»: no es sólo oír su enseñanza, sino acompañarle en toda la vida, vivir con él y como él. Seguirle a él es caminar en la luz (Jn 8,12; cf. 1 Jn 1,5-7).

Toda la tradición cristiana ha considerado a Jesucristo como el ejemplar insuperable de toda virtud. A lo largo de la historia de la Iglesia, los santos se han esforzado por reproducir en sus vidas aquel modelo, pero no han logrado hacerlo más que parcial e imperfectamente. Parcialmente; porque cada santo ha escogido un rasgo especial de la san-

> tidad de Cristo para copiarlo, haciendo de él su virtud particular y predominante: uno la humildad de Jesús, otro su pobreza, otro su misericordia con los afligidos, otro su celo por las almas, otros, en fin, otras virtudes; y así se ha formado esa galería variadísima de santos, cada uno con su fisonomía distintiva; ellos sólo han tratado de asemejarse a Cristo en una virtud particular; porque intentar reproducirlas todas les parecía imposible. Imperfectamente; porque aun reduciendo el campo especial en que quieren imitarle, los santos mismos confiesan que, ni aun dentro de esos límites han podido alcanzar, ni de lejos, la perfección del modelo.
>
> Verdaderamente es imposible, no sólo imitar, sino ni siquiera dibujar al vivo ninguna de esas virtudes, y mucho menos esbozar un cuadro completo de todas ellas. Con todo, aunque persuadidos de esta imposibilidad, nos atrevemos a balbucir algo sobre ellas, con la confianza de que él aceptará bondadosamente nuestros balbuceos, como aceptó las aclamaciones de los niños de Jerusalén (cf. Mt 21,15-16).

Ante todo nos maravilla la variedad de virtudes que ejercitó en la variedad de las situaciones de su vida: en el crecimiento y trabajo oculto de Nazaret, en la austeridad del retiro en el desierto, en la actividad prodigiosa de la predicación, en el heroísmo de la muerte en la cruz. Sin embargo, más que la variedad de sus actos de virtud, nos admira la armonía y equilibrio en toda su vida espiritual; habrá, sí, la aceptación heroica del cáliz que su Padre le da a beber; pero, por lo demás, nada de exageraciones ni de estridencias. En Jesús todo parece tan natural, tan obvio, tan sencillo... Esta armonía y equilibrio de su vida espiritual constituye un verdadero milagro de orden moral. Podríamos aplicar aquí aquella frase: «el dedo de Dios está aquí» (cf. Mt 12,28); porque Jesús está lleno del Espíritu (cf. Lc 4,16-21), y de esa plenitud fluyen sus palabras y sus acciones todas.

La sencillez y naturalidad de su virtud es lo que le hace tan amable y tan accesible. «Vino Juan (el Bautista), que ni comía ni bebía... Y ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe...» (Mt 11,18). Externamente no lleva la vida ascética de un profeta, aunque es más que un profeta y un asceta. Vive como los demás hombres, y, sin embargo, su figura descuella por encima de todos. Veámoslo en un par de ejemplos.

En su vida religioso-cúltica se acomoda a las costumbres piadosas del judaísmo de su tiempo: acude a las fiestas solemnes del templo y a las ceremonias litúrgicas de las sinagogas, donde él mismo se ofrece a leer y comentar el texto sagrado;

paga los tributos acostumbrados, aunque tiene conciencia de no estar obligado a ello (Mt 17,24-27); si bien parece no observar la ley del descanso sabático, no es que la quebrante, sino que rompe con la interpretación exagerada y mecánica de los rabinos. Tampoco da importancia a las innumerables y complicadas purificaciones de manos y de vasijas que aquellos habían fabricado (Mc 7,1-8; Mt 23,25; Lc 11,39); pero, como todo judío piadoso, recita la bendición usual antes y después de las comidas (Mc 6,41 par.; Mc 14,22.23.26 par.); y en la misma cruz le oímos orar a su Padre con palabras de los salmos (Mc 15,34 y Sal 22,1; Lc 23,46 y Sal 31,5; Jn 19,28 y Sal 22,15), que eran las fórmulas de oración del pueblo elegido.

Con todo, la suya se distingue de la piedad formalística de los fariseos; es una piedad que nace del corazón y busca a Dios en lo escondido, en la humildad, en la paz del perdón dado al hermano, en el diálogo filial con el Padre; no en la verbosidad ni, menos aún, en la ostentación externa (cf. Mt 6, 5-15). Y añadamos: tampoco en visiones o éxtasis maravillosos, como los que se cuentan de los patriarcas y profetas. Se mueve con toda naturalidad en el mundo de lo espiritual, en las relaciones con Dios, a quien tan filialmente llama «mi Padre». Al mismo tiempo que su «connaturalidad» con el hombre, no podemos menos de reconocer su «connaturalidad» con Dios.

En la vida social, no proclama ni ejercita la revolución; respeta las autoridades constituidas, religiosas o políticas (cf. Mt 22,15-21; 23,1-3; Jn 18,36); pero no se esclaviza a ellas (cf. Lc 13,31-33). No pretende trastornar con sacudida violenta el orden social, pero conoce la injusticia de los poderosos y predica, sin rebozo, el peligro de las riquezas (cf. Mt 19,23; Lc 6,24).

Lo que hace más amable su virtud es su amistad sincera y afectuosa con todo género de personas. Entre sus discípulos hay uno que se considera como aquel «a quien Jesús amaba» (Jn 13,23; 19,26; 21,7.20); pero él mismo sabe que Jesús «amaba a los suyos», a todos sin excepción (Jn 13,1); y sabe también que «Jesús amaba a Marta y a su hermana (María) y a Lázaro (su hermano)» (Jn 11,5; cf. Lc 10,38-39), hasta el punto de no poder contener sus lágrimas ante el sepulcro de Lázaro, de modo que los circunstantes se dieron cuenta de «cuánto le amaba» (Jn 11,35-36).

Más maravilloso todavía: Jesús «es amigo de los publicanos y pecadores» (Mt 11,19; Lc 7,34); los acoge con caridad (Lc 15,

1-2) y se sienta con ellos a la misma mesa (Mt 9,10-11; Mc 2, 15-16; Lc 5,30); incluso él mismo se invita a ir a sus casas (Lc 19,5); ni muestra reparo de ir a la de un gentil (Mt 8,6; Lc 7,6). Para él no hay las barreras religioso-sociales que estratifican la sociedad en castas privilegiadas y marginadas, ni hay prejuicios que toman en consideración sólo las apariencias exteriores sin mirar al corazón del hombre (cf. Mc 12,14).

Lo más extraño de sus amistades es quizás que admite también las invitaciones de los fariseos, a pesar de que fustiga cruelmente la actitud poco sincera e «hipócrita» de muchos de ellos (cf. Lc 7,36; 11,37; Mt 23,13-33). Y entre ellos tiene también amigos y seguidores: Nicodemo (Jn 3,1; 7,50; 19,39) y otros muchos de la clase alta [e] que creían en él (Jn 12,42). Porque tampoco excluye de su amor a los ricos (cf. Mc 10, 21-22; Mt 27,57).

Y lo mismo que ama a los hombres que encuentra en su carrera, ama a su patria y llora al ver su incredulidad y prever su ruina (Lc 19,41-44); aun la ira con que mira a sus compatriotas empedernidos, los fariseos, está mezclada de tristeza: «paseó sobre ellos una mirada de cólera, afligido por su obstinación» (Mc 3,5). Pero el amor a su patria no le ciega, como tampoco le ciega el amor a sus parientes (cf. Mc 3,31-34; Lc 8,19-21; Mt 12,46-50): ninguno puede dictarle la conducta que ha de llevar.

Precisamente la respuesta dada con ocasión de la visita de su madre y parientes nos hace comprender la idea central que unifica toda la variedad de sus virtudes y actitudes y orienta toda su vida: «hermano y hermana y madre mía es el que hace la voluntad del Padre que está en los cielos» (Mt 12,50 par.). Porque «yo he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la del que me envió» (Jn 6,38). Las primeras palabras que los evangelios ponen en sus labios son la respuesta que, a los doce años, dio a sus padres: «¿No sabíais que yo debo entregarme a las cosas (o estar en la casa) de mi Padre?» (Lc 2,49).

En las tentaciones, la respuesta decisiva había sido la confianza en su Padre, la reverencia al plan de Dios, el servicio incondicionado a Dios (Mt 4,4.6.10). En toda su vida siempre ha obrado conforme al deseo de su Padre (Jn 8,29). A la entrada de su pasión puede confiadamente decir: «Padre, he llevado a cabo la obra que me encomendaste» (Jn 17,4). En la cruz pondrá punto final a su vida declarando que «todo se ha

[e] ἄρχοντες.

llevado a cabo» (Jn 19,30). Y el móvil de esta sujeción total a la voluntad del Padre nos lo declara él mismo: «amo al Padre, y obro conforme al mandamiento de mi Padre» (Jn 14,31).

De aquí podríamos dar un paso más y atrevernos a señalar la virtud que podría llamarse predominante o característica de Jesús: su amor al Padre. Amor no es sentimentalismo, sino dinamismo y acción (cf. 1 Jn 3,18). Este amor a su Padre podemos considerarlo en dos esferas: en la intimidad de su diálogo con el Padre o en su vida de oración y en la obediencia a la voluntad de su Padre. Tendremos así una especie de comentario a la respuesta con que Jesús repelió al tentador: «adorarás al Señor, tu Dios, y a él solo servirás» (Mt 4,10).

Los evangelios nos dicen con frecuencia que Jesús oraba, buscando con preferencia parajes solitarios y pasando muchas veces noches enteras en oración (Lc 3,21; 6,12; 9,18.29; 11,1; 5,16; Mc 1,35; 6,46); pero poco nos dicen de su contenido. En algunas ocasiones podemos por el contexto barruntarlo; por ejemplo, cuando, después de haber orado toda la noche, elige a los doce apóstoles (Lc 6,12-13). El mismo Jesucristo habla de la oración especial que ha hecho por sus discípulos, y en particular por Pedro (Lc 22,31-32); y el cuarto evangelio nos resume los temas centrales de la oración de Jesús: la glorificación del Padre, la fe de los apóstoles, la unidad de la Iglesia (Jn 17,1-26). Ora también antes de resucitar a Lázaro, pidiendo el don de la fe para los circunstantes. Y «henchido de alegría en el Espíritu Santo», ora alabando públicamente a su Padre y dándole gracias por su bondad en revelar los misterios del reino a los humildes y sencillos de corazón (Lc 10, 21; Mt 11,25-26). No hay que olvidar su oración en el huerto de Getsemaní y su oración en la cruz, donde sabemos que oró también por sus perseguidores (Lc 23,34).

Insistamos sólo en un par de puntos. La oración de Jesús es una oración sincera y «real»: siente la necesidad de orar, y esto por dos razones. La primera es que, en su peregrinación por la tierra, se enfrenta con situaciones difíciles, para las que tiene que pedir el consejo y el socorro de su Padre; porque no ha venido a hacer su voluntad, sino la del que le envió (Jn 6, 38), y porque experimenta la amargura del cáliz (Lc 22,42 par.). Pero hay otra razón que le impulsa a orar: es la necesidad de expansionarse con su Padre, de conversar con él; porque en los hombres no encuentra la comprensión que hace posible un verdadero diálogo: ni sus discípulos le entienden, ni aun su misma madre penetra en la profundidad del misterio que

es el mismo Jesús (cf. Lc 2,50; Mc 9,32); por eso tiene que «orar a solas» (Lc 9,18).

Su oración es un diálogo con su Padre. La palabra que brota espontáneamente a sus labios cuando ora, lleno de gozo o de angustia, es: «¡Abba!, ¡Padre!» (Mt 11,25; Lc 10,21; Jn 11, 41; 17,1; Mc 14,16 par.). Hay que decir que su vida se mueve continuamente en esta atmósfera de diálogo con el Padre: su corazón se mantiene siempre en la contemplación de su Padre, tanto cuando observa los pajarillos del cielo alimentados por el Padre, o los lirios de los campos engalanados por el Padre (Mt 6,26-30), como cuando admira la fe suscitada por una revelación del Padre (Mt 16,17). A través de los fenómenos de la vida descubre la presencia del Padre, «que ve lo escondido» y trabaja en lo oculto (Mt 6,4.6.18).

Finalmente, su oración es sacerdotal y apostólica: «yo me consagro por ellos, para que ellos sean consagrados por la verdad»; «que crean que tú me enviaste»; «Padre, perdónalos» (Jn 17,19; 11,43; Lc 23,34).

Respecto a su obediencia amorosa al Padre, baste recordar su palabra: «Amo al Padre y (porque le amo) obro conforme al mandato del Padre» (Jn 14,31). El mandado de su Padre se identifica con la misión confiada a Jesús, y ésta se compendia en una frase: «No envió Dios a su Hijo al mundo para que lo juzgue, sino para que lo salve» (Jn 3,17); su nombre es «Jesús: porque va a salvar a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Jesús tiene conciencia de que ha sido enviado «para buscar a los que se habían extraviado y estaban a punto de perecer» (Lc 19,10); y esto significa que «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida por la redención de muchos» (Mt 20,28).

Dicho en otros términos: su obediencia amorosa al Padre se compenetra con su amor a los hombres; porque no es posible amar a Dios sin amar a los hombres (cf. Mt 22,36-39; 1 Jn 4,21, etc.). Jesús ama a los hombres porque son de su Padre y su Padre se los ha entregado para que cuide de ellos y los lleve a su Padre (Jn 17,6); y precisamente porque ha bajado del cielo para hacer la voluntad del que le envió, no rechaza a ninguno de los que el Padre pone en sus manos (Jn 6,37). Porque ama a su Padre, va a la pasión en observación de su mandamiento (Jn 14,31), amando a los suyos hasta el extremo del amor (Jn 13,1), dando la vida por ellos (Jn 15, 13); y no sólo por ellos, sino también por las ovejas que no pertenecen aún a su rebaño (Jn 10,16), para juntar en éste

a los que todavía están dispersos, lejos de la fe (Jn 11,52). Y porque ama a los hombres en cumplimiento del mandato de su Padre, tiene la persuasión confiada de permanecer en el amor del Padre o de que su Padre jamás le retirará su amor (Jn 15,10). La obediencia amorosa al Padre y el amor a los hombres hasta el sacrificio culminarán en su pasión; pero aquí no podemos alargarnos más.

Sólo queda la cuestión que ya tocamos brevemente en el capítulo anterior: ¿Fue posible un crecimiento en esta santidad moral de Jesucristo? La respuesta será aquí la misma que allí dimos: si no queremos negar la verdadera historicidad humana de su vida, no encontraremos dificultad en admitir tal crecimiento, que correspondería en todo a su desarrollo psicológico humano.

A medida que se hace más honda la conciencia psicológica de su personalidad y de su misión, se profundiza e intensifica su vida moral y espiritual. No podemos admitir en ella vicisitudes o altibajos, pero, sí, un crecimiento rectilíneo ascendente hacia Dios, su Padre: como la luz del sol, que se va intensificando desde los albores de la mañana hasta los esplendores del mediodía. Psicológicamente hablando, el acto de entrega a su Padre con que a los doce años se queda en el templo, no tiene toda la profundidad e intensidad del acto con que se entrega a la voluntad del Padre en Getsemaní o entrega su vida en manos del Padre en la cruz.

Como apéndice, añadamos que, según los teólogos, con Santo Tomás [4], hay virtudes que Jesucristo no tuvo o no ejercitó, sin menoscabo de su santidad: son las que suponen, o pecado personal, como la penitencia en el sentido de dolor y arrepentimiento del pecado propio, o pecado original y concupiscencia, como la continencia en cuanto que ésta significa represión de las pasiones desordenadas; pero tuvo la temperancia, en cuyo campo entran la humildad, mansedumbre, etc. Tuvo también temor de Dios (cf. DS 731), no en cuanto mira como posible para sí la ira de Dios o el castigo por algún pecado, sino en cuanto es el afecto de reverencia hacia la excelencia y eminencia del mismo Dios. De las virtudes de la fe y de la esperanza en Jesús se hablará en lugar oportuno.

Para concluir, no olvidemos que toda esta santidad moral de Jesús es una santidad redentora. La suya es, como ya dijimos, «gracia capital», santidad del que es Cabeza del género humano. El es el nuevo Israel y el nuevo Adán; como ellos,

[4] *STh* III q.7 a.2.6.

también él ha experimentado la tentación en lo más profundo de su ser; pero la ha superado en un acto de confianza filial en su Padre y de amor incondicionado a los hombres. De este modo, como la desobediencia de un hombre hizo que reinase en todos los hombres el pecado y la muerte, así, antitéticamente, la obediencia de Jesús a su Padre, por amor a él y a los hombres, nos ha conseguido la gracia y la vida (Rom 5,15-21).

CAPÍTULO 10

LA PREDICACION

1. *Actividad predicadora de Jesús* A. La afirmación del hecho. B. La definicion de su sentido.
2. *El mensaje* A. El reino de Dios. B. La conversión y el perdón. C. La urgencia escatologica. D. El mensaje y el Mensajero. E. La paternidad divina F. La nueva moral
3. *El auditorio* A. La limitación a sólo los judios. B. La incomprensión del auditorio. C. El misterio del reino.
4. *Jesucristo como predicador del reino* A. Novedad de su doctrina. B. Autoridad en su predicación.

BIBLIOGRAFIA

STh III q.42.
PANNENBERG, p.263-302.
SCHMAUS, I p.471-484.
DUQUOC, p 73-86.
KASPER, p.75-103.
J. JEREMIAS, *Theologie des Neuen Testamentes.* I: «Die Verkundigung Jesu» (Gu, Mohr, 1971), trad. esp. *Teología del Nuevo Testamento.* I· «La predicacion de Jesus» (Slm, Sigueme, 1974).
F. NEIRYNCK, *La tradicion de los dichos de Jesús:* Conc 20 (1966) 420-433.
JOHN WINTOUR HALL, *Christ and His Teaching in the Synoptic Gospels* (Lon, Evans, 1967).
L. MALEVEZ, *Le message de Jesus et l'histoire du salut* NRT 89 (1967) 113-134.
D. L. DUNGAN, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* (Ox, Blackwell, 1971).
D. G. A. CALVERT, *An Examination of the Criteria for Distinguishing Authentic Words of Jesus* NTSt 18 (1971/1972) 209-219.
VICTOR HASLER, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einfuhrungsformel der Herrenworte «wahrlich ich sage euch»* (Zu-Stg, Gotthelf, 1969).
KLAUS BERGER, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalypstischer Rede* (Bln, De Gruyter, 1970).
— *Zur Geschichte der Einleitungsformel. Amen, ich sage euch* · ZNTW 63 (1972) 45-75.
N. PERRIN, *Was lehrte Jesus wirklich?* (Go, Vandenhoeck, 1972).
J. MÁNEK, *On the Mount-On the Plain (Mt V,1-Lk VI,17)*. NovT 9 (1967) 124-131.
G. SCHNEIDER, *Die Botschaft der Bergpredigt* (Leipzig, St. Benno, 1973).
J. DUPONT, *Les beatitudes.* II «La bonne nouvelle» (Pa, Gabalda, 1969).
G. EICHHOLZ, *Auslegung der Bergpredigt* (²1970).
FRIEDRICH WILHELM MAIER, *Jesus-Lehrer der Gottesherrschaft* (Wzb, Echter, 1965).
RUDOLF SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft und Reich* (FiB, Herder, ⁴1965), trad. esp. *Reino y reinado de Dios* (Ma, Fax, 1967).
H. FLENDER, *Die Botschaft von der Herrschaft Gottes* (Mch, Kaiser, 1968)

MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, *El misterio del Reino de Dios* CiT 98 (1971) 327-376.

K. SCHAFER, *El testimonio de Jesus sobre Dios*. Conc 76 (1972) 370-378.

SCHUYLER BROWN, *The Secret of the Kingdom of God Mark 4,11* JBL 92 (1973) 60-74.

A. SALAS, *Discurso escatologico prelucano. Estudio de Lc XXI, 20-36* (El Escorial, Ciudad de Dios, 1967).

R. PESCH, *Naherwartung. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Dus, Patmos, 1968).

FRANZ MUSSNER, *The Synoptic Account on Jesus' Teaching on the Future Life* Conc 60 (1970) 46-53.

L. AUDET, *L'influence de l'apocalyptique sur la pensée de Jésus et de l'Eglise primitive* ScEspr 25 (1973) 51-74.

E. GRASER, *Die Naherwartung Jesu* (Stg, Katholisches Bibelwerk, 1973).

EUGEN BISER, *Die Gleichnisse Jesu* (Mch, Kosel, 1965).

J. B. BAUER, *Die Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen* ThPQ (1971) 297-307.

JOACHIM JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (Go 1965) trad. esp. *Las parábolas de Jesús* (Estella, Verbo Divino, 1970).

M. D. GOULDER, *Characteristics of the Parables in the Several Gospels*. JTS (1968) 51-69.

GEORG EICHHOLZ, *Gleichnisse der Evangelien. Form, Uberlieferung, Auslegung* (Nkvl, Neukirchener V., 1971).

F. MUSSNER, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*, trad. esp *El mensaje de las parábolas de Jesus* (Estella, Verbo Divino, 1971).

J. D. M. DERRETT, *Jesus' Audience. Prolegomena to a Restatement of the Teaching of Jesus* (Lon, Longman, 1973).

J. B. TRÉMEL, *Jésus et les paiens*, en BOUESSE-LATOUR, p.129-146.

«Anunciando el evangelio (del reino) de Dios» (Mc 1,14).

«Dios, que en los tiempos pasados (del AT) había hablado en muchas ocasiones y de muchas maneras por los profetas, últimamente, en estos días, nos ha hablado por su Hijo» (Heb 1, 1-2). La revelación de Dios no es solamente una doctrina, sino también una acción salvífica; pero esa acción necesita ser interpretada mediante una palabra profética, porque, de lo contrario, carecería de sentido definido para nosotros y sería inútil (cf. DV 2.4). Por eso era necesario que Jesús viniese «predicando el evangelio (del reino) de Dios» (Mc 1,14).

1. Actividad predicadora de Jesús

De la actividad predicadora de Jesús nos dan testimonio los cuatro evangelios, cada uno según su estilo.

A. *La afirmación del hecho.*—Mateo organiza toda la materia narrativa de la vida pública alrededor de cinco grandes discursos, en los que recoge gran parte de la materia doctrinal (Mt 5-7; 10; 13; 18; 24-25), y salpica las secciones narrativas intercaladas entre esos discursos con instrucciones y controversias (Mt 8,18-22; 9,14-17; 11,2-30; 12,22-37, etc.). Es, pues, evidente la importancia que da a la predicación de Jesucristo. La primera parte de la vida pública la resume en una frase repetida al principio y fin de esa sección («inclusión»): «recorría toda la Galilea enseñando... y sanando...» (Mt 4,23; 9,35).

Marcos no presenta esas grandes composiciones de discursos, como hace Mateo: no tiene el sermón de la montaña, ni la instrucción eclesial de éste (Mt 5-7; 18); el discurso en parábolas (Mc 4,1-34), la instrucción misional (Mc 6,6-13) y el sermón escatológico (Mc 13,1-36), son en Marcos mucho más breves que en Mateo; pero también como en Mateo se encuentran esparcidas acá y allá muchas instrucciones y controversias (v.gr., Mc 2,15-28; 3,20-35). En cambio, es característico de Marcos repetir que Jesús «enseñaba» sin especificar el contenido de esa predicación (Mc 1,21.39; 2,2.13; 4,1.2; 6,2.6.34; 8,31; 9,31; 12,35.38); a veces se pondera la admiración suscitada por «su enseñanza», sin haberla siquiera mencionado en esa ocasión (Mc 11,8; cf. 1,21-22). Además Marcos no se olvida de recordarnos que Jesús tenía costumbre de predicar (Mc 10,1), y que, a pesar de la fatiga, se ponía a enseñar a las turbas despacio y largo (Mc 6,34); por eso el pueblo le

llamaba «maestro» o «rabbí» (cf. Mc 4,38; 9,5.17.38; 10,17.20. 35.51; 11,21; 12,14.19.32; 13,1).

Tampoco Lucas construye las grandes piezas oratorias de Mateo; prefiere distribuir a lo largo de la narración muchas de las enseñanzas que éste ha amalgamado en los grandes sermones. Quizá le movía a ello un deseo de ser fiel, en lo posible, a la verdad histórica; ciertamente, en algunos casos por lo menos, Lucas sitúa la enseñanza del Señor en un contexto histórico más verosímil: el ejemplo clásico es la oración del «Padrenuestro», que Mateo insertá, en el sermón de la montaña, algo forzadamente e interrumpiendo el ritmo de la perícopa (Mt 6,9-13), mientras que Lucas la coloca en una coyuntura muy plausible (Lc 11,2-4). Pero, aunque Lucas no presente aquellas construcciones de Mateo, no por eso da menos importancia a la predicación del Señor ni es menos abundante en el material doctrinal; porque utilizó una fuente, desconocida de Mateo, muy rica en enseñanzas de Jesús. Basta recordar las parábolas de la misericordia (Lc 15,1-32; sólo la primera de ellas se encuentra en Mateo: Mt 18,12-14), las amonestaciones sobre la riqueza (Lc 16,1-13.19-31) y los avisos sobre la eficacia de la oración perseverante y humilde (Lc 18, 1-14). Además Lucas ha tenido cuidado de indicar desde el comienzo de la vida pública que Jesús había recibido la misión «de evangelizar a los pobres, anunciar a los cautivos la redención... proclamar el año de gracia» (Lc 4,17-21).

Juan no es menos abundante que los evangelios sinópticos en discursos de Jesús, aunque los estructura de otra manera, dándoles con frecuencia la forma de un diálogo vivo entre el orador y los oyentes; el tema se va declarando y profund en círculos concéntricos, cada vez más cerrados, a medida que el auditorio, benévolo o adverso, va presentando dificultades contra el enunciado primero o la tesis presentada por Jesús. Véanse, por ejemplo, el diálogo con Nicodemo o la samaritana (Jn 3,1-15; 4,5-26), y el sermón sobre el pan de vida (Jn 6, 26-59) o sobre la luz del mundo (Jn 8,1-59). Un carácter muy peculiar tiene el sermón de la última cena (Jn 13,21-16,33). Para Juan, Cristo es «el Unigénito, que está en el seno del Padre» y que, a diferencia de los profetas que no vieron a Dios, «nos ha explicado» los misterios que ha contemplado, porque él ha venido al mundo «para dar testimonio de la verdad» (Jn 1,18; 3,11; 18,37).

B. *La definición de su sentido.*—Los cuatro evangelios, pues, concuerdan en presentar la actividad doctrinal de Jesucristo, aunque difieran, como acabamos de indicar, en el ma-

terial que recogen y en la forma de organizarlo. Pero hay también una diferencia de perspectiva general o de acento que se manifiesta en los términos mismos con que definen la predicación de Jesús.

Una palabra que todos los evangelistas usan es: «enseñar» y «enseñanza» [a]. Es el término de sentido más general; significa exponer una doctrina. En el caso de Jesús, es la doctrina del misterio de la salvación o, en la fraseología de los evangelios, el misterio del reino de Dios y de la vida eterna, como más abajo explicaremos. Pero el término usado no especifica todavía ni la autoridad del predicador ni el contenido de su enseñanza. También los escribas y fariseos «enseñaban sus enseñanzas» (cf. Mt 15,9; 16,12; Mc 7,7).

La autoridad del predicador y el contenido general de su enseñanza se insinúan en un verbo empleado con relativa frecuencia por los sinópticos: «proclamar» [b]; con él se significa la publicación, por un heraldo autorizado y en forma jurídica, de una nueva ley o un suceso importante para toda la nación. El término, pues, implica la legitimidad del heraldo y la trascendencia del mensaje. Por lo mismo, es un término muy apto para describir la predicación de Jesucristo, como lo será después para expresar el anuncio, por los apóstoles, de la salvación realizada (cf. 1 Cor 15,14, etc.). El objeto del verbo se enuncia algunas veces con el sustantivo «evangelio» (Mt 4, 32; 9,35; 24,14; 26,13; Mc 1,14; 13,10; 14,9). Lo usan, aunque no con mucha frecuencia, Mateo y Marcos (Mt 4,23; 9,35; 24,14; 26,13; Mc 1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9). Lucas, en cambio, es el único entre los evangelistas que emplea el verbo derivado: «evangelizar» [c] (Lc 4,18.43; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1; Mateo lo tiene sólo en una cita del AT: Mt 11,5). El significado pone en claro, aunque de una manera general, el contenido del pregón proclamado por Cristo; es la «buena nueva» de la salvación, del advenimiento del «reino de Dios» (cf. Lc 4,43; 8,1) y de la venida del Salvador (cf. Lc 2,10).

Juan, que nunca usa los verbos «proclamar» ni «evangelizar», ni el sustantivo «evangelio», emplea, con mucha más frecuencia que los sinópticos, otro que determina más un aspecto o cualidad del mensaje proclamado; podría traducirse sencillamente por: «revelar» [d]. De hecho, se usa para expresar la revelación divina por medio de los profetas (Lc 24,25; Jn 12,41) o la

[a] διδάσκειν, διδαχή.
[b] κηρύσσειν.
[c] εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζεσθαι.
[d] λαλεῖν.

palabra de Dios dirigida a los mismos (Jn 9,29; cf. Jn 12,29). Pero el término monopolizado por Juan es el de «testificar» [e]. Testificar presupone el derecho a enunciar lo que el testigo ha presenciado y conoce por propia ciencia y experiencia: «testificamos lo que hemos visto» (Jn 3,11). El valor del testimonio se funda, pues, no en algo extrínseco a la persona del testigo, sino en algo íntimo, en su experiencia propia. El Bautista pudo «dar testimonio» acerca de Jesús, porque había recibido una revelación y «había visto descender el Espíritu» sobre Jesús (Jn 1,32-34). Y con más razón puede Jesús «testificar» de las cosas divinas que él ha visto (cf. Jn 1,18; 6,46). Pero, además, la idea de «testimonio» [f] evoca la de un proceso jurídico. Como es sabido, a todo lo largo del cuarto evangelio corre, como hilo conductor, la idea de un juicio que se está tramitando, en el que se van discriminando los hombres, según que acepten o no el testimonio de Jesús (cf. Jn 3,19), hasta el momento final decisivo en que se lleva a cabo «el juicio del mundo» (Jn 12,31).

Todo esto nos lleva a hablar del contenido de la predicación de Jesucristo.

2. El mensaje

A. *El reino de Dios.*—Los evangelios sinópticos concuerdan en que el tema primario de la predicación de Jesucristo era «el reino de Dios» [1]. «Enseñaba en las sinagogas y proclamaba el evangelio del reino» (Mt 4,23; 9,35), que es «el evangelio de Dios» (Mc 1,14). Jesús «les dijo: también en las otras ciudades tengo que evangelizar el reino de Dios, porque para esto he venido» (Lc 4,43).

El reino de Dios no es una dimensión geográfica ni política, sino religiosa y moral; es la sujeción del hombre al dominio de Dios: no una esclavitud dura a un señor tiránico, sino la aceptación libre y alegre de la acción amorosa y benéfica de Dios. Porque el reino de Dios anunciado por Cristo es la cercanía de Dios en la soberanía de su amor de Padre, cuya consecuencia es un estado de paz, libertad y felicidad, cual sólo puede otorgarlas el poder y la bondad de Dios. Reino de Dios es, por lo tanto, la acción salvífica de Dios y su aceptación por el hombre, y, consiguientemente, es la salvación,

[e] μαρτυρεῖν.
[f] μαρτυρία.
[1] Sobre el misterio del reino, cf. J. Collantes, *La Iglesia de la Palabra* I p.178-184 (BAC 338).

objeto de las esperanzas del hombre; salvación incoada en este mundo para consumarse en el eón futuro y eterno. Por eso la proclamación del reino es «buena nueva»—«evangelio»—precisamente para los pobres, los destituidos, los oprimidos, que esperan su salvación del Unico que puede traérsela.

Por razón del contenido de este «evangelio» es por lo que Juan, aunque conoce la expresión «reino de Dios» (Jn 3,3.5), apenas la usa y la ha traducido en la categoría de «vida» o «vida eterna» (cerca de cuarenta veces). En este concepto se encierra la suma de todos los bienes que el hombre puede desear y que Dios quiere concederle sobreabundantemente: participación en la vida de Dios.

«Reino de Dios» y «vida eterna», aunque acentúen aspectos distintos, son dos fórmulas equivalentes para expresar la salvación total y definitiva del hombre efectuada por la acción salvífica de Dios.

En primer lugar, como hemos dicho, el reino de Dios, lo mismo que la vida eterna, es una dimensión religiosa y moral.

Ya desde las tentaciones en el desierto, Jesús quiso desligarse de toda idea de mesianismo nacionalista, por más que ésta estuviese arraigada en el pueblo judío. De hecho siempre se desentiende de toda cuestión política. No se deja enredar en el problema sobre el pago del censo a las autoridades romanas, porque a él sólo le interesa «dar a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,15-22 par.). Cuando le anuncian la represión sangrienta llevada a cabo por Pilatos en la misma Ciudad Santa, transporta inmediatamente el tema al campo religioso y aprovecha para exhortar a la penitencia aquel suceso, apto de suyo para excitar los sentimientos nacionalistas, e incluso parece querer desviar la atención de la cuestión política equiparando aquel caso al accidente ocurrido también en Jerusalén, en el que no puede mezclarse ningún pensamiento de patriotería (Lc 13,1-5). Toda su actitud en este respecto se resume en la respuesta dada a Pilatos: «mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36). Tampoco quiere inmiscuirse en cuestiones de derecho civil, como la de la división de una herencia; también aprovecha esa ocasión para dar un aviso de orden moral sobre la necesidad del desprendimiento de las riquezas terrenas (Lc 12,13-15).

El adversario de este reino no son las autoridades políticas, sino Satanás, que se ha enseñoreado del mundo sujetando a los hombres a la esclavitud del pecado (cf. Jn 8,33-34; 12,31). La señal de que ha comenzado a implantarse el reino de Dios no es la retirada de los ejércitos extranjeros, sino la expulsión de demonios que manifiesta el derrumbamiento del reino de

Satanás (cf. Mt 12,27; Lc 11,20). El reino de Dios es el reino de la gracia en oposición a la dominación del pecado.

B. *La conversión y el perdón.*—De aquí se deriva la necesidad de la «conversión», del cambio de la actitud interna del hombre [g]. El Bautista exhortaba a la conversión como condición indispensable para recibir el reino de Dios (Mt 3,2.8; 11; Mc 1,4; Lc 3,8). Lo mismo insiste Jesús en la necesidad de conversión (Mt 4,17; 11,20-21; 12,41; Lc 11,32; 13,3.5); más aún, dice que el fin de su venida es «llamar a los pecadores a la penitencia» (Lc 5,32). Marcos ha resumido el contenido de la predicación de Jesús en las primeras palabras que le hace pronunciar: «se han cumplido los tiempos y se acerca el reino de Dios; arrepentíos y creed al evangelio» (Mc 1,15). Ha juntado aquí dos imperativos: «arrepentíos» y «creed»; es la doble condición para participar de las bendiciones del reino: al cambio de corazón o de actitud debe acompañar la fe, la aceptación del reino que Dios ofrece; porque el reino es un don de Dios, no un estado que el hombre pudiera alcanzar por sus propias fuerzas. En la categoría de «vida» empleada por Juan, se dirá que el único dador de la vida es Dios, por medio de Jesucristo (cf. Jn 5,21-27).

Llama la atención la diferencia entre el Bautista y Jesús en la manera de presentar el advenimiento del reino. El Bautista, siguiendo la tradición de los profetas, anuncia «el día de Yahvé» y pone de relieve su aspecto pavoroso de juicio severo contra los malvados, por más que éstos pretendan excusarse con su privilegio de descendientes de Abrahán (Mt 3,7-10; Lc 3,7-9; cf. Jl 1,15; 2,1-11; Am 5,18-20; Is 13,6; Ez 30,2-3); aunque no ignora que el Mesías, después de haber cribado el trigo y arrojado la paja al fuego, recogerá el grano en los graneros (Mt 3,12; Lc 3,17). Jesús invierte los términos. Ya Ezequiel había proclamado aquel «oráculo de Yahvé: lo juro por mí mismo: no me complazco en la muerte del pecador, sino en que se convierta, cambie de camino y viva» (Ez 33,11; 18,23).

Jesús pregona el perdón. El nos asegura que en el cielo hay mayor regocijo por la conversión de un pecador que por la perseverancia de noventa y nueve justos (Lc 15,7.10.32). No olvida, es verdad, la amenaza del castigo, tanto más terrible cuanto mayor haya sido la facilidad para la conversión (cf. Mt 11, 20-24; Lc 10,12-15); porque los que se obstinan en no creer morirán en su pecado (Jn 8,12.21.24; 9,41; 15,22.24). Pero él no ha venido a condenar a nadie, sino a salvarlos a todos: sola-

[g] μετάνοια.

mente se condena el que se cierra a la invitación amorosa de Dios (Jn 3,16-21; 5,24, etc.).

Esto explica su actitud acogedora hacia los pecadores; porque ha venido a llamarlos para que hagan penitencia y se salven (Lc 5,32; 19,10; Mt 18,12-14). Su predicación es «evangelio»: anuncio de liberación, de luz, de felicidad: ha llegado el verdadero «año jubilar», en que se perdonan todas las deudas y se restituyen, con sobreabundancia, todos los bienes: el año de la amnistía general (Lc 4,18-19-; Is 61,1-2).

C. *La urgencia escatológica.*—Pero éste no es un año jubilar como los que hasta entonces se habían celebrado conforme a la prescripción de la ley (cf. Lev 25,10); sino que es «el cumplimiento de los tiempos» (Mc 1,15), el año jubilar definitivo y último: es la época escatológica de la salvación. Por una parte, es la época en que todo lo que en el AT había sido preparación, promesa y profecía llega a su cumplimiento, realización y consumación. «Todos los profetas y la ley profetizaron hasta que vino Juan», el Bautista; pero «desde los días de Juan irrumpe ya el reino de Dios» (Mt 11,12-13; Lc 16,16).

En efecto, Jesús predica el reino de Dios no como un beneficio prometido para un futuro lejano, sino como una realidad inminente y a punto de llegar; más aún, como una realidad ya presente: «el reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17,21; cf. Mt 4,17; 12,28; Mc 1,15). Cierto que el reino mira al eón futuro, porque no se limita a un período de más o menos larga duración dentro de la historia. La realización completa se reserva para la eternidad, pero el reino actúa en el presente y le da sentido. Al no imponerse a la fuerza, sino pedir su aceptación invitando a la conversión, hace necesario el intervalo. Con todo, su venida no se relega a un porvenir lejano; porque su anuncio nos pone en el umbral de su realización. Ha llegado la hora para que Dios implante su reino definitivamente, y el momento presente es la última oportunidad [h], después de la cual no hay otra que esperar.

En este sentido, el reino es una realidad ya presente, pero con intensidad dinámica: presente precisamente en cuanto dinámico, porque en sí mismo lleva la energía que le impulsa al futuro definitivo. Es lo que Juan expresa al hablar de «la vida eterna» como de una vida que ya se posee en el presente (cf. Jn 3,36; 5,24; 6,40.54).

Epoca presente y definitiva; porque a ella no seguirá nunca otra época intra-mundana, sino sólo la consumación final con

[h] καιρός.

la manifestación gloriosa del reino, al fin de los tiempos (Lc 17, 20-24). Epoca semejante a la que precedió al diluvio en los días de Noé o a la ruina de Sodoma en los días de Lot (Lc 17, 26-30; cf. Gén 6,5-7,24; 18,20-19,25); pero con la diferencia de que a la que ahora se anuncia no seguirá ninguna otra; y, además, que la hora presente, más que la ejecución de un castigo, es la irrupción de la gracia de Dios. Porque «la gracia y la verdad se han hecho realidad por medio de Jesucristo» (Jn 1,17). De aquí la dominante escatológica en su predicación, con esa tensión característica de todo lo escatológico entre la realización presente y la consumación futura.

Esa tensión aparece mucho más marcadamente en las predicciones relativas a la consumación del reino, que en unos pasajes se presenta como inminente, más aún, como presente; en otros se enuncia como lejana, y en otros como imposible de predecir (Mc 9,1; 13,7.10.20.30.32). Los pasajes en uno u otro sentido han sido siempre muy discutidos; porque es innegable que existen estas tres series de textos, al parecer, inconciliables.

La solución más sencilla consistiría en suprimir una de las series, como prácticamente se ha hecho en las teorías de la «escatología consecuente» y de la «escatología realizada»; pero no se explica la incorporación en los evangelios de los pasajes de las series opuestas.

Podría buscarse otra solución mediante un análisis minucioso de los textos, distinguiendo en ellos la expresión originaria del pensamiento de Jesús y los retoques introducidos por la tradición oral antigua o por los mismos evangelistas; pero los resultados han sido hasta ahora inconclusivos: parece más bien que la antinomia existía en la predicación misma de Jesús y que la Iglesia primitiva transmitía palabras suyas sin resolver la antinomia.

Se ha intentado cortar el nudo de la dificultad desmitologizando todo el contenido futurístico de aquellas frases y traduciéndolo en un sentido existencial de urgencia de conversión; pero las frases discutidas no parece puedan reducirse a una invitación apremiante a tomar una decisión ante Dios, sin apuntar a una realización que motive y dé sentido a la opción del hombre.

Hay que admitir la tensión interna al evento salvífico: presencia y porvenir, proximidad y lejanía se entrecruzan. Aquí podremos contentarnos con insinuar una solución que parece superar esas antinomias: Jesucristo no quiso señalar un plazo computable en años y meses de nuestro calendario; él mismo dijo que ignoraba el día y la hora (Mt 24,36; Mc 13,32), porque su fijación está reservada al Padre (Act 1,7).

Más que la proximidad o lejanía del acto final determinada en medidas mensurables de tiempo, se afirma la inevitabilidad y certeza de un evento, cuyo alcance y consecuencias están aseguradas; porque ya están actuando las fuerzas del eón futuro (cf. Heb 6,5), y porque los que oyen la palabra de Jesús, lo mismo que los que después oirán la de sus apóstoles y de la Iglesia, no pueden dejar a los hombres de épocas posteriores la responsabilidad de tomar una decisión respecto de Jesús.

El anuncio escatológico no es un reportaje anticipado de acontecimientos futuros, sino una promesa esperanzadora de que Dios, ciertamente, demostrará su poder soberano salvífico al fin de los tiempos.

Se podría decir que el instante actual, cada instante, se relativiza cuantitativamente en cuanto tiempo mensurable, y se absolutiza cualitativamente en cuanto momento salvífico. Pero no hay que reducir el mensaje escatológico a una mera interpretación existencial.

Hay que dejar a la predicación escatológica su tensión entre presente y futuro. El tiempo actual es la hora para la venida del reino: un presente cualificado por la proximidad del advenimiento del reino y por la urgencia de nuestra decisión.

Lo principal es que ha comenzado ya la época definitiva, a la cual sólo seguirá la consumación de este siglo (cf. Mt 28,20).

Ya no hay que esperar a un nuevo profeta, ni la vuelta de uno de los antiguos profetas, como Elías, a quien el pueblo esperaba; porque Juan Bautista fue el Elías que había de venir (Mt 11,4; 17,10-12; Mc 9,11-13). La razón última y decisiva de que el reino de Dios se haya inaugurado es la presencia misma de Jesús. Porque «los profetas hasta Juan» (Mt 11, 9-14); aquí está presente uno superior a Jonás y a Salomón (Mt 12,41-42), mayor que David (Mt 22,41-46 par.), mayor que Moisés (Jn 5,45-46), que dio solamente la ley, mientras que Cristo trae la gracia y la verdad (Jn 1,17). Y es que nadie había visto a Dios, sino sólo el Hijo unigénito, que ahora nos habla de los misterios de Dios (Jn 1,18); porque nadie conoce al Padre, si no es el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo revele (Mt 11,27; Lc 10,22). No puede, pues, haber una revelación posterior; porque él nos ha dado a conocer todo lo que él mismo ha oído de su Padre (Jn 15,15). El Espíritu Santo, que él enviará después de su exaltación a los cielos, no hará

más que dar testimonio sobre él (Jn 15,26) y hacer comprender la revelación realizada en él (Jn 14,26).

D. *El mensaje y el mensajero.*—La inauguración del reino coincide con la presencia de Jesucristo, no sólo porque él es el mensajero definitivo, sino además porque él es el mensaje definitivo: el mensaje es inseparable de su persona. No sólo es él el heraldo del reino y de la salvación, sino que en él mismo está la salvación y el reino; y todavía más exactamente: la salvación y el reino se identifican con él; porque él es la presencia misma de Dios Salvador. «El evangelio de Jesucristo» (Mc 1,1) no es únicamente la buena nueva anunciada por él, sino que también es el mismo Jesucristo predicado como la Buena Nueva: Jesucristo es el sujeto que predica y el objeto predicado. La explicación ulterior de esto nos la darán los temas o aspectos que tendremos que ir estudiando.

Un paso más y se comprenderá por qué Jesucristo se pone a sí mismo como criterio de salvación o condenación: es porque la aceptación de la salvación ofrecida por Dios se concretiza en la aceptación de Cristo como presencia de Dios Salvador. Hay que dejarlo todo, hasta la propia vida, por él (Mt 16,25.27; Mc 8,35.38; Lc 9,24.26; Mt 10,37; 19,29; Lc 14,26; Mc 10,29-30).

Jesús viene a ocupar el centro de su predicación. La respuesta decisiva y discriminante es la que se hace a su pregunta: «vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16,15 par.). Este aspecto se acentúa con más fuerza en el cuarto evangelio, donde el tema casi constante de la predicación de Jesús es su misma persona; porque él es «la luz del mundo», sin la cual todo son tinieblas (Jn 8,12; 12,35.42; 1,5, etc.), y él es «la vida», fuera de la cual reina la muerte (Jn 11,25; 14,6; 3,36, etc.).

Sin embargo, Jesús apunta siempre a otro por encima de él: a su Padre, que es la fuente primordial de toda verdad y de toda vida (cf. Jn 5,26; 7,16). Porque Jesús no busca su propia glorificación, sino únicamente la gloria de su Padre (cf. Jn 7,18; 8,50.54); sólo desea la suya en tanto en cuanto contribuye a la de su Padre (cf. Jn 13,31-32; 14,13; 17,1.4.5); porque para que se reconozca a Dios como verdadero Padre, en un sentido hasta entonces insospechado, es necesario que se reconozca a Jesús como Hijo verdadero de Dios (cf. 1 Jn 2, 22-23).

E. *La paternidad divina.*—Llegamos así a la conclusión de que el núcleo íntimo del Evangelio, la quintaesencia de la predicación de Jesús, es la proclamación de la paternidad di-

vina sobre los hombres por mediación de Jesucristo, su Hijo. La idea no era del todo desconocida en el AT; pero Cristo le da una dimensión hasta entonces insospechada: Dios es el Padre, que, para ser Padre de los hombres, envía al mundo a su propio Hijo.

El AT conoce la paternidad de Dios, no solamente como poder creador digno de respeto (cf. Dt 32,6; Is 64,7; Mal 1, 6), sino también como bondad misericordiosa que inspira confianza (cf. Is 63,15-16; Jer 31,20; Sal 27,10; 68,6; Eclo 51, 10). Lo notable en la predicación de Jesucristo es la insistencia en la idea de la paternidad divina. No menos de ciento setenta veces aparece este apelativo de Dios en sus labios. Con él se expresa la relación particular de Dios con el mismo Jesucristo; pero no exclusivamente; porque Dios es Padre que extiende sus cuidados sobre todos los hombres, cuyas necesidades conoce antes que se las expongamos (Mt 5,45; 6,8 par.).

La idea de la paternidad divina, que él como Hijo verdadero conoce íntimamente, es la que impregna toda su predicación con ese aroma de bondad y mansedumbre, lo mismo hacia el humilde y el afligido que hacia el pecador arrepentido. Jesús sólo se muestra duro con los que se obstinan en mantener la imagen de un Dios celador riguroso de la ley, con los que sustituyen a Dios por la ley y por sus interpretaciones fabricadas por los hombres; éstos son aquellos «hipócritas» que él tan severamente fustiga (Mt 15,3.7-9; Mc 7,6-8.13); porque Dios prefiere la imitación de su bondad a los mismos sacrificios (Mt 9,13; 12,7).

En este contexto espiritual hay que poner «las bienaventuranzas». Bienaventurados los pobres, los afligidos, los destituidos, los perseguidos, que ponen en Dios toda su esperanza y a él solo buscan (Mt 5,3-11). Bienaventurados los que, sin escandalizarse, ven y oyen lo que Jesús hace y dice (Mt 11,6; 13,16). A ellos se revelan los misterios del reino (Mt 13,11).

El concepto del reino de Dios se arrebola con una nueva luz: no se exige la sumisión servil a un dominio despótico, ni sólo la gratitud y obediencia al Creador y Señor soberano, sino la aceptación filial del amor generoso del «Padre que está en los cielos»: «si no cambiáis de corazón y no os hacéis como niños, no podréis entrar en el reino de los cielos» (Mt 18,3). Dios es Señor en el amor; su reino es su acción benévola sobre los hombres, liberándoles de sus miserias y subyugando las potencias tiranizadoras que los esclavizaban. Y en primera línea la liberación del pecado: «tus pecados te son perdonados»;

«no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,5-10.17). Pero, sobre todo, es su paternidad sobre los hombres: «para que seáis hijos de vuestro Padre, el de los cielos» (Mt 5,45).

F. *La nueva moral.*—Con esto se han puesto también las bases para una nueva moral, no de mera observancia externa y legalista, sino de actitud interna que brota al exterior en palabras y acciones, y cuya obligación primaria es el amor a Dios y al prójimo (Mt 6,1-8.16-18; 7,21-23; 12,33-35; 15, 7-11.18.20, etc.). Lejos de destruir la moralidad, abolir la ley o rebajar el ideal, se afirman, interiorizan y subliman. Porque para entrar en el reino de los cielos es necesaria una santidad más perfecta que la predicada y practicada por los escribas y fariseos (Mt 5,20); las exigencias morales no se contentan con componer el exterior del hombre, sino que penetran hasta su interior, sus pensamientos y deseos (Mt 5,21-28); y el ideal de la virtud será, no la ley del talión ni la benevolencia y beneficencia meramente equitativa, sino el amor desinteresado y universal, cuyo modelo ha de ser «vuestro Padre celestial» (Mt 5,38-48). La ley se completa elevándola hasta la cumbre: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente: éste es el mandamiento máximo y primario; y el segundo, semejante al anterior, es: amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 22,37-39).

Dios quiere reinar como Padre con paternidad omnipotente y benéfica: omnipotente, porque libera al hombre de la esclavitud a los poderes diabólicos, a la vanidad y despropósito, a la solicitud angustiosa por la vida, a la cerrazón del egoísmo; benéfica, porque congrega a los hombres todos en una familia cuyo lazo de unión es la conciencia de ser hijos del mismo Padre, que está en los cielos.

En materia muy conocida no hay que ser prolijos. Las breves indicaciones precedentes bastan para hacer ver que la enseñanza de Jesucristo es profundamente humanitaria y moralizante, sin reducirse al nivel de religiosidad filosófica y natural, sino elevándolo a un plano trascendente que se funda en una nueva revelación sobre Dios: la revelación de Dios como Padre en un sentido hasta entonces nunca plenamente declarado: Dios-Padre en su intimidad divina, que envía a su Hijo unigénito para hacernos hijos suyos adoptivos infundiéndonos el Espíritu, y así uniéndonos consigo mismo en una nueva alianza, no de mera relación jurídica de derechos y deberes mutuos, sino de vida, en la participación de su vida divina trinitaria.

Esta vida divina se nos otorga ya en el presente como fruto de la redención por Jesucristo, pero logrará su expansión total en el futuro. La moral cristiana está determinada por esos dos puntos de referencia, y es, en consecuencia, fe agradecida por el perdón y la gracia recibidos, y esperanza alegre de la bendición consumada, en un éxtasis de amor al Padre, que tanto amó y ama a todos los hombres.

3. El auditorio

Hablando de la predicación de Jesús, no puede olvidarse su auditorio, porque presenta dos problemas teológicos que tocan a la esencia del mensaje.

A. *La limitación a sólo los judíos.*—El primero es la pregunta que se ponía ya desde antiguo: ¿Por qué predicó él solamente a los judíos? [2]. Esta limitación, que él se impuso, podría parecer extraña en aquella época en que el movimiento proselitista era muy intenso. El libro de los Actos nos hace ver cómo en todas las ciudades algo importantes del mundo helénico-romano existían sinagogas, a las que acudían no sólo los judíos de origen, sino también los conversos [1] (cf. Act 13, 43.50; 17,4.17; 2,11). También los evangelios nos hablan, indirectamente, de esas empresas proselitísticas fuera de la Palestina entre los paganos; pero Jesús no muestra intención de ir a predicar a «la diáspora» (cf. Jn 7,35), y más bien critica severamente aquellas empresas o, más exactamente, su modo y espíritu farisaico (cf. Mt 23,15).

Personalmente él ha establecido como regla para sí mismo la de predicar exclusivamente a los judíos; y esta regla la erige en principio de su misión: «sólo he sido enviado a las ovejas que han perecido de la casa de Israel» (Mt 15,24); y de ahí la prohibición a sus discípulos de ir, durante su vida pública, a países de gentiles y a ciudades de samaritanos (Mt 10,5-6). El mismo, si va a esas regiones limítrofes, es huyendo de los peligros que le acechan en su propia patria (cf. Mt 14,13; 16,4). Y sólo por excepción hace un par de milagros en favor de gentiles (Mt 8,5-13; 15,21-28).

Por otra parte, él no congenia en lo más mínimo con el nacionalismo estrecho de sus contemporáneos. La época escatológica no la concibe con aquella carga de odio al pagano, que era tan común entre los judíos. Incluso pronuncia juicios severos contra Israel por su incredulidad, prenunciando que

[1] σεβόμενοι, προσήλυτοι.

[2] *STh* III q.42 a.1.

su castigo será más riguroso que el de los pueblos gentiles, como Tiro y Sidón o Sodoma (Mt 11,20-24). Al igual que el Bautista (cf. Mt 3,7-11), reconoce la elección del pueblo escogido, pero niega enérgicamente que ella automáticamente acarree la salvación (cf. Mt 8,11-12; 12,41-42; Lc 13,6-9). Todo lo contrario, promete a los gentiles participación en el banquete escatológico (Mt 8,11) y habla de las ovejas que no pertenecen al rebaño de Israel (Jn 10,16); hasta llega a amenazar a sus compatriotas con la pérdida del reino, que se dará a otro «pueblo que produzca sus frutos» (Mt 21,43; cf. Mt 8,12). Además, su mensaje tiene rasgos indudablemente universalistas. Lo demuestra a todas luces su actitud tanto respecto de los publicanos y pecadores como respecto de los samaritanos, considerados por los judíos como herejes y cismáticos excluidos de la elección privilegiada del pueblo de Israel (cf. Lc 17,11-19; 10,30-37; Jn 4,4-41).

La solución de esta paradoja entre mensaje universal y predicación limitada debe buscarse en la idea que más tarde expondrá Pablo en forma temática: «primero al judío, pero (luego) también al griego» o gentil no-judío (Rom 1,16); porque la fidelidad de Dios a sus promesas exigía que Cristo ejerciese su ministerio entre los judíos; sólo después se extenderá la misericordia de Dios hasta los gentiles (Rom 15,8-9). «La salvación viene de los judíos», dijo Jesús a la mujer samaritana (Jn 4,22).

La idea universalista de la salvación se apuntaba ya en el AT. Sobre todo, Isaías (cf. Is 2,3; 25,6-8; 40,5; 45,20-22), y, más particularmente, los cantos sobre el Siervo de Yahvé abundan en ideas universalistas (Is 42,1.6; 53,10-12; véanse también Is 56,6-8; 60,11-14). Precisamente estos cantos del Siervo sugieren la respuesta al enigma: el acto escatológico de la incorporación de los pueblos paganos al reino de Dios no podrá desencadenarse hasta que el Siervo haya dado su vida en redención por toda la multitud. La muerte de Jesús «por muchos» es la condición necesaria para la extensión del reino a toda la humanidad. Su muerte destruyó el muro de separación entre judíos y gentiles, rompió los diques que parecían contener las bendiciones divinas dentro de los límites del pueblo israelita; la cruz de Cristo reconcilió ambas partes de la humanidad con Dios juntándolas en un solo Cuerpo; y después de su resurrección, Jesucristo envía su Espíritu sobre toda carne, de modo que todos, judíos y paganos, unidos en un solo Cuerpo y animados por un solo Espíritu, tenemos acceso al Padre de todos los hombres (cf. Ef 2,11-18).

Vemos aplicado a este caso el principio que en otra ocasión señalamos: Jesús se sujeta a las leyes de la historia de la salvación, sin quemar etapas. Nacido judío de judíos (cf. Rom 9,5), participa del destino de su pueblo. El universalismo de la Iglesia brotará del corazón mismo del pueblo elegido; pero para ello es condición previa que el verdadero Israel, el Servidor de Yahvé, Jesús, haya cumplido su misión de víctima expiatoria por los pecados de toda la multitud. Sólo entonces el Hijo del hombre «recibirá imperio, poder y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán» (Dan 7,13-14); y entonces, con el poder supremo sobre los cielos y la tierra, enviará a sus apóstoles a predicar el Evangelio en todo el mundo hasta el fin de los siglos (Mt 28,18-20).

B. *La incomprensión del auditorio.*—El segundo problema lo presenta este mismo auditorio limitado al pueblo judío: la incomprensión del mensaje de Jesús, que afecta, aunque de diverso modo, a los tres grupos de sus oyentes: los discípulos, los adversarios y la masa del pueblo.

No ofrece dificultad especial la incredulidad de los adversarios. Es una ceguedad voluntaria. Se consideran como sabios y justos; en su actitud soberbia y satisfecha de sí misma, no quieren oír la voz de un nuevo profeta. No quisieron oír al Bautista (cf. Mt 21,25; 32; Lc 7,29-30), ni luego a Jesús (cf. Mt 11,16-19), ni creerían aunque un muerto resucitase (cf. Lc 16,30-31). Se imaginan iluminados, y no buscan la luz; pero así morirán en su pecado (cf. Jn 9,41; 3,19-20; 12,43). La responsabilidad, pues, no recae en Jesucristo, sino en la voluntad contumaz de sus enemigos (cf. Jn 15,22.24).

La incomprensión de los discípulos es solamente relativa: aunque desean entender, son torpes para captar todo el sentido de la enseñanza de su Maestro. Marcos es quien más la pone de relieve, haciendo de ella uno de los elementos del «secreto mesiánico». Los prejuicios o ideas preformadas, comunes a los judíos de su época y, sobre todo, las esperanzas de un mesianismo triunfal y de un reino de Dios con gloria terrena, les estorban la inteligencia del mesianismo y del reino predicados por Jesús (cf. Mc 8,31-37; 10,35-45). Pero sus corazones sencillos están abiertos a la nueva revelación, que el Padre se complace en hacerles. A ellos «les es dado», o sea, Dios les ha concedido el beneficio de «conocer los misterios del reino» (Mc 4,11). Cierto que esa inteligencia no la alcanzaron en un momento, sino progresivamente; y a la inteligencia plena sólo llegaron después que el Señor resucitó y el Espíritu Santo descendió sobre ellos para hacerles penetrar

en las profundidades de la verdad divina revelada por Cristo (cf. Jn 2,22; 16,12-13).

Pero el problema de la incomprensión se agudiza cuando nos circunscribimos al tercer grupo de oyentes: a la masa del pueblo; porque parecería que aquí la responsabilidad recae sobre el mismo Jesús. Sería inexplicable que un pueblo a quien se ofrece la salvación como inminente sea perezoso en aceptarla si se le ha presentado de una manera asequible. Y, en efecto, a primera vista, los evangelios mismos admiten que Jesús propuso su doctrina en una forma difícil de entender; porque sólo a los discípulos se declara el misterio del reino, mientras que al pueblo, «a los de fuera, se les habla nada más en parábolas» (cf. Mc 4,11-12.33-34 par.).

Por supuesto, no todas las parábolas son oscuras; pero de «las parábolas del reino» se afirma expresamente que no eran fáciles de comprender. Ocurre preguntar: ¿proviene la dificultad de la intención y método del predicador o de la materia que se trata? Porque, si Jesucristo no quería invitar al pueblo a que entrase en el reino, ¿para qué lo proclama y para qué les predica? Mejor hubiera sido callar del todo, y así tendrían excusa de su incomprensión e incredulidad (cf. Jn 15,22).

La intención de Jesús no puede ser la de ocultar totalmente la verdad; al contrario, las parábolas son un modo inicial para expresarla. Jesús hacía lo que podía. No pretende «hacer un misterio» del reino; pero el misterio está en la misma realidad del reino que aquí se revela: no es asequible en un momento. Porque, para conocerlo, son necesarios dos pasos: primero, aceptarlo en su misteriosidad; y segundo, pedir y escuchar su aclaración; dicho en otra forma: primero, romper las ataduras de nuestros pensamientos y prejuicios mezquinos humanos; y segundo, abrirse totalmente a la inmensidad del misterio de Dios. Sólo así se puede comprender el plan de Dios, tan sublime, pero tan distinto de lo que los hombres pueden imaginar (cf. Mt 16,23). La incomprensibilidad, pues, del misterio no proviene de la predicación de Jesús o de la forma inasequible del anuncio, sino de la naturaleza misma del reino. A pesar de la profundidad del misterio y de la incomprensión de las masas, Jesucristo no ceja de predicar e invitar al pueblo a abrir los oídos para oír y a buscar y preguntar como preguntaron los discípulos: al que busca y pregunta se le da el conocimiento del misterio del reino (Mc 4,9-12). Las parábolas del reino no son una repulsa, sino una invitación.

C. *El misterio del reino.*—Precisamente éste es el único pasaje donde, en el contexto de las parábolas, emplean los

evangelios la palabra «misterio» [j] (Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10).

El *reino, en su realidad misma, es diametralmente opuesto* a las expectaciones humanas. Es el verdadero «día de Dios»; pero no se presenta con las señales prodigiosas y el cataclismo cósmico visible que se imaginaba (cf. Lc 17,20), sino con la sencillez del grano de trigo escondido en la tierra, que crece sin que nadie se dé cuenta (Mc 4,26-29), mezclado entre la cizaña (Mt 13,24-30), humilde como la semilla de mostaza (Mt 13,31-32; Mc 4,30-32) o como el puñado de fermento que desaparece dentro de la masa (Mt 13,33). El reino es la omnipotencia de Dios escondida en la debilidad aparente, es la majestad de Dios oculta en la vulgaridad de la pobreza (cf. 1 Cor 1,26-29); y, sobre todo, es el amor de Dios que invita a los publicanos y pecadores, porque se complace en hacer beneficiarios de sus misericordias a los que no le amaban. Para los hombres que se habían recortado una imagen de Dios según las *medidas humanas, el reino no podía menos* de ser un misterio que les ofuscaba con la misma claridad de su luz.

Y misterio era el mismo Jesús que proclama el reino; mejor *aún, que se identifica con el reino. El* mismo *Bautista*, su precursor, tuvo dificultad en captarlo (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23). Porque Jesús no viene como el juez severo que tala los árboles infructuosos y los arroja a las llamas (cf. Mt 3,10), sino como el Siervo de Yahvé, «que no hace añicos la caña ya quebrada, ni acaba de apagar la mecha aún humeante» (Mt 12,17-21); porque, en último término, «tomó sobre sí nuestras flaquezas y cargó sobre sus espaldas nuestras enfermedades» (Mt 8,17).

Paradójicamente, la presencia del predicador y su predicación velan el misterio y lo revelan al mismo tiempo; porque manifiestan la presencia redentora de Dios, que no juzga y castiga, sino ama y salva: «el Hijo unigénito no ha sido enviado para condenar, sino para salvar al mundo», porque «hasta este punto ha amado Dios al mundo» (Jn 3,16-17). La incomprensión del pueblo no fue una finalidad pretendida por Dios o por Jesús en su predicación, sino un resultado, inevitable en aquellos que no querían abrir sus ojos para ver y sus oídos para oír y sus corazones para entender el misterio de la caridad infinita de Dios (cf. Mt 13,14-17).

[j] μυστήριον.

4. Jesucristo como predicador del reino

Estas consideraciones que acabamos de apuntar nos hacen volver la vista hacia el mismo predicador del reino de Dios. Porque ese mismo pueblo que no comprendía su mensaje, admiraba la originalidad de su doctrina y la autoridad con que la predicaba (cf. Mc 1,27).

A. *Novedad de su doctrina.*—Que su doctrina era nueva, lo afirma él mismo: «no se zurce un traje viejo con un trozo de paño nuevo...; ni se envasa el vino nuevo en odres viejos...» (Mc 2,21-22). Todos saben que Jesús no ha estudiado en las escuelas de los rabinos famosos; y, sin embargo, sabe usar la Sagrada Escritura en una forma y con una exégesis hasta entonces inusitada (cf. Jn 7,15); y con tal destreza, que sus adversarios se ven reducidos al silencio (cf. Mt 22,46). Es que sabe romper la cáscara para penetrar en la medula. Ha descubierto *dentro de la letra el espíritu (cf. 2 Cor 3,6); por encima* de la prescripción concreta, la finalidad de la misma (v.gr., Mt 19,3-9); y por encima de la acción salvífica inicial, su realización última (v.gr., Jn 6,32). Su interpretación del AT se diferencia radicalmente de la de los escribas de su tiempo: él ha hecho saltar los diques de la exégesis rabínica y abrir los tesoros inagotables encerrados en la Ley y los Profetas. No es infiel a la auténtica tradición, sino que, por fidelidad a esa misma tradición, la sobrepasa.

Lo mismo que su doctrina, es original y nuevo también su modo de vivir; tanto que más de una vez da ocasión a rudos ataques de parte de los fariseos. Basta recordar su actitud respecto a la ley del reposo sabático; ella dio ocasión al ataque y a la enunciación del principio: «el (descanso del) sábado se instituyó para el hombre, y no el hombre para el sábado»; «*¿es lícito hacer el bien en un sábado, o hay que dejar de* hacerlo (por ser sábado)?; ¿es lícito en un sábado salvar una vida, o hay que dejarla que se pierda?» (Mc 2,23-27; 3,5).

Aquí estaba tal vez la novedad más llamativa de su enseñanza: frente a la hermenéutica farisaica que considera la ley como un valor absoluto, Jesús la relativiza. Si se permite la expresión, Jesús desdiviniza la observancia de la ley para divinizar el amor al prójimo; porque «el mandamiento primero y supremo es amar a Dios...; y el segundo, semejante a éste, es amar al prójimo; en estos dos mandamientos se compendian toda la Ley y los Profetas» (Mt 22,37-40). Jesús ha descubierto esta razón última de la ley: Dios dio la ley por amor al hombre, y, consiguientemente, Dios ama al hombre más que la

ley. La única ley suprema y absoluta es la de amar y servir a Dios, y, por su amor y servicio, amar y servir al hombre.

B. *Autoridad en su predicación.*—Junto con la originalidad de su doctrina admiraba el pueblo la autoridad [k] con que enseñaba (Mt 7,29; Lc 4,32). «Nunca ha habido hombre que hable como éste», se ven forzados a confesar los esbirros enviados por los pontífices (Jn 7,46). No puede apoyarse, es verdad, en la tradición rabínica de sus maestros, porque no los ha tenido (cf. Jn 7,15); pero se apoya con frecuencia en la Ley y los Profetas, porque, según él afirma, «Moisés ha escrito acerca de mí» (Jn 5,46). Llega a arrogarse autoridad para interpretar las Escrituras en un sentido nuevo, incluso en un sentido aparentemente contrario a la letra, aunque conforme a su espíritu. Recuérdense las antítesis del sermón de la montaña: «se os ha dicho..., pero yo os digo...» (Mt 5,21-22.27-28.31-32.33-34.38-39.43-44); y recuérdese el mandamiento que él impone como suyo: «un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros como yo os he amado» (Jn 13,34).

Los profetas, al proclamar sus visiones, ponían por delante las palabras: «oráculo de Yahvé», o «Yahvé dice así». Jesús nunca usa esas expresiones, sino que afirma categóricamente: «yo os digo», «en verdad os digo».

La fórmula: «en verdad os digo» («amén») en principio de frase la emplean los cuatro evangelistas: Mateo treinta veces; Marcos trece; Lucas seis, y Juan, reduplicándola («amén, amén»), veinticinco. Equivale a un juramento, evitándolo; pero más significativo es que sustituye a las citadas expresiones de los profetas.

De ahí sólo había un paso a reivindicar para sí una autoridad derivada directamente de Dios: «mi enseñanza no es mía, sino del que me envió»; «lo que oí de él (mi Padre), esto es lo que anuncio al mundo», dirá Jesús en el cuarto evangelio (Jn 7,16; 8,26.28). Con el mismo tono original y autoritario se arroga poder sobre la ley: «el Hijo del hombre es señor del sábado» (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5; Jn 5,17).

Un día los judíos se preguntaban sobre la enseñanza de Jesús, precisamente porque se presenta como un autodidacto que no puede fundar sus asertos en la autoridad de sus maestros, según era costumbre entre los rabinos. Jesús, entonces, como acabamos de oírle, reafirma su derecho a enseñar y al mismo tiempo defiende la ortodoxia de su doctrina: no la in-

[k] ἐξουσία.

venta él por su cuenta y razón, sino que repite lo que ha aprendido, no de los hombres, sino del mismo Dios, su Padre (Jn 7, 14-16; 12,49-50). Otro día, «en que se hallaba en el templo enseñando al pueblo y evangelizando, se acercaron los sacerdotes y escribas y ancianos, y le preguntaron: dinos con qué autoridad haces todo esto» (Lc 20,1-2). En esta ocasión Jesús no quiso responderles, porque la pregunta no se hacía con sinceridad, sino con alevosía. Pero ya le hemos oído decir que él evangeliza, «porque para esto ha sido enviado»: «para evangelizar a los pobres, proclamar la redención a los cautivos..., pregonar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19.43).

Ningún profeta, ni mucho menos ningún rabino, había hablado así. A sus oyentes, esta novedad y autoridad en su enseñanza les enfrentaba con la cuestión fundamental: «¿qué es todo esto? ¡Una enseñanza nueva y con autoridad!» (Mc 1, 27). A nosotros nos aflora la respuesta a los labios: él es el Hijo de Dios que está en el seno del Padre y que nos declara los misterios de Dios (cf. Jn 1,18). Pero antes de darla, estudiemos la otra actividad que acompañaba a su predicación: «enseñaba en las sinagogas... y sanaba todas las enfermedades y todas las flaquezas» (Mt 4,23; 9,35): sus milagros.

CAPÍTULO II

LOS MILAGROS

1. *Consideraciones preliminares.*
2. *Los milagros de Jesucristo en los evangelios:* A. Marcos. B. Mateo. C. Lucas. D. Juan.
3. *Historicidad de los milagros:* A. Datos «negativos». B. Datos «positivos». C. La actividad taumatúrgica.
4. *El sentido de los milagros.*
5. *El milagro y la fe.*
6. *El poder taumatúrgico de Jesús.*
7. *Los milagros y el misterio pascual.*

BIBLIOGRAFIA

CFT *Milagro/Signo:* III p.24-46.
DBS *Miracle:* V p.1299-1308.
EnCat *Miracoli:* VI p.247-250.
HTTL *Wunder Jesu* 8 p.216-220.
LTK *Wunder:* X col.1215-1265.
RGG *Wunder:* VI col.1831-1845.
SMun *Milagros de Jesús:* IV p.599-605.
TWNT δύναμις: 2 p.286-314; σημεῖον: 7 p.199-260; τέρας: 8 p.113-126.
STh III q.48 a.4.
BOUESSÉ-LATOUR, p.147-177: «De la causalité de l'humanité du Christ».
SCHMAUS, I p.552-562.
My Sal III-II p.109-134.
DUQUOC, p.86-91.
SCHELKLE, p.84-101.
KASPER, p.104-116.
GONZÁLEZ FAUS, I p.120-122.
H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus* (Leiden, Brill, 1965).
F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung* (Mch, Kösel, 1967); trad. esp. *Los milagros de Jesús* (Estella, Verbo Divino, 1970).
F. LENTZEN-DEIS, Die Wunder Jesu. *Zur neueren Literatur und zur Frage nach der Historizität:* ThPh 43 (1968) 392-402.
ADOLF KOLPING, *Wunder und Auferstehung Christi* (Bergen-Enkheim, Kaffke, 1969).
KARN BORNKAMM, *Wunder und Zeugnis* (Tü, Mohr, 1968).
H. R. FULLER, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung* (Dü 1967).
G. DELLING, *Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament*, en *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum* p.146-159 (Gö 1970).
L. ERDOZAIN, *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio. Estudio crítico-exegético de las perícopas Juan IV 46-54 y Juan XX 24-29:* AnaBi 33 (1968).
P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* (Tü 1971).
K. KERTELGE, *Begründen die Wunder Jesu den Glauben?:* TrTZ 80 (1971) 129-140.

LÉOPOLD SABOURIN, *The Miracles of Jesus:* BThB 1 (1971) 64-86; 4 (1974) 115-175; 5 (1975) 146-210.
RUDOLF PESCH, *Jesu Ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage:* QDis 52 (1970).
F. MUSSNER, *Ipsissima facta Jesu?:* ThRev 68 (1972) 177-185.
R. PESCH, *Zur theologischen Bedeutung der Machttaten Jesu. Reflexionen eines Exegeten:* ThQ 152 (1972) 203-213.
R. LATOURELLE, *Authenticité historique des miracles de Jésus. Essai de critériologie:* Greg 54 (1973) 225-261.
BENEDIKT SCHWANK, *Wunderbericht und Wunderkritik in den neutestamentlichen Schriften:* ErbA 50 (1974) 259-273.
J. M. COURT, *The Philosophy of the Synoptic Miracles:* JThSt 23 (1972) 1-15.
D. CONNOLLY, *Miracula sanationum apud Matthaeum:* VerD (1967) 306-325.
CRISTOPH BURGER, *Jesu Taten nach Matthäus 8. und 9:* ZTK 70 (1973) 272-287.
H. C. KEE, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories:* NTSt (1968) 232-246.
KARL KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium* (Mch, Kösel V., 1970).
WALTER SCHMITHALS, *Wunder und Glaube. Eine Auslegung von Markus 4,35-6,6a* (NkVl, Neukirchener V., 1970).
THIERRY SNOY, *Les miracles dans l'évangile de Marc:* RevThLv 3 (1972) 449-466; 4 (1973) 58-101.
SEBALD HOFBECK, *Semeion. Der Begriff des Zeichens im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte* (Münsterschwarzach, Vier-Türme, 1966).
WILHELM WILKENS, *Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des vierten Evangeliums im Erzählungs-und Redestoff* (Zü, Zwingli, 1969).
J. BECKER, *Wunder und Christologie. Zum literarkritischen Problem der Wunder in Johannesevangelium:* NTSt 16 (1970) 130-148.
R. BEAUVERIE, *La guérison d'un aveugle à Bethsaïde (Mc 8,22-26):* NRT 90 (1968) 1083-1091.
ANTONIO VARGAS-MACHUCA, *El paralítico perdonado en la redacción de Mateo (Mt 9,1-8):* EstE 44 (1969) 15-43.
PAUL LAMARCHE, *Le Possedé de Gérasa (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39):* NRT 90 (1968) 581-597.
RUDOLF PESCH, *Der Besessene von Gerasa:* SBS 56 (1972).
ALKUIN HEISING, *Die Botschaft der Brotvermehrung. Zur Geschichte und Bedeutung eines Christusbekenntnisses im Neuen Testament:* SBS 15 (1966).
P. ZARRELLA, *Gesù cammina sulle acqua. Significato teologico di Giov. 6, 16-21:* ScCat 95 (1967) 146-160.
RUDOLF PESCH, *Der reiche Fischgang. Lk 5,1-11/Jo 21,1-14. Wundergeschichte, Berufungserzählung, Erscheinungsbericht* (Düs, Patmos, 1969).

«Pasó haciendo el bien» (Act 10,38).

«La revelación se realiza con palabras y acciones intrínsecamente conexas entre sí, de forma que las obras llevadas a cabo por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades enunciadas por las palabras, y éstas proclaman y esclarecen el misterio contenido en las obras» (DV 2). Jesucristo da y completa la revelación con palabras y obras. La obra definitiva será su muerte y su resurrección; pero, adelantándose a ellas, durante su vida pública, a fin de «confirmar con el testimonio divino que Dios vive con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna», Jesucristo obró «señales y milagros» (DV 4). De éstos nos toca hablar ahora.

1. Consideraciones preliminares

No era infrecuente que un profeta acompañase su predicación oral con acciones simbólicas. La acción simbólica expresaba en una forma visible y palpable el sentido del mensaje y, al mismo tiempo, introducía y provocaba, en cierto aspecto, su realización.

Así, el profeta Ahías desgarra su manto en doce piezas y entrega diez de ellas a Jeroboam para anunciar la escisión del pueblo israelita en los dos reinos, del norte y del sur (1 Re 11,29-39). Así, el profeta Jeremías rompe a vista del pueblo el cántaro de arcilla para predecir la ruina de Jerusalén (Jer 19,10-11). Así Agabo, con inspiración profética, se ata manos y pies con el cinturón de Pablo para significar que éste será aprisionado por los judíos y entregado a los romanos (Act 21,10-11).

Profetas hubo que, además, obraron milagros. Son famosos los de Eliseo (2 Re 4,1-6,7). Pero quienes siempre se consideraron entre los judíos como los grandes profetas y grandes taumaturgos fueron Moisés y Elías. Sin embargo, de la mayoría de los profetas no se decía que hubiesen hecho milagros. Tampoco se contaban de Juan Bautista (cf. Jn 10,41). En cambio, de Jesús se extendió inmediatamente entre el pueblo la fama de sus prodigios (cf. Mc 1,27-28), de manera que muchos llegaron a sospechar si él sería Elías vuelto del cielo o Juan Bautista resucitado con mayor poder que antes, o el gran profeta de los últimos tiempos (cf. Mt 14,2; 16,14).

Los evangelios nos atestiguan esta actividad taumatúrgica de Jesucristo concomitante a la de su predicación: «Recorría toda la Galilea, enseñando en las sinagogas y proclamando el evangelio del reino, y sanando todas las enfermedades y todas las flaquezas en el pueblo» (Mt 4,23; 9,35). Sus milagros participan de los dos aspectos que acabamos de señalar en la actuación de los profetas: son acciones prodigiosas y, simultáneamente, simbólicas.

Pero ¿cómo definir el «milagro»?

El milagro solía mirarse particulármente bajo su aspecto apologético: una acción divina que es argumento externo de la revelación, como se enunciaba en el concilio Vaticano I (DS 3009.3034). Sin quitar nada al valor de esta declaración, hay que advertir un desplazamiento de la impostación de todo el problema en los cien años que han seguido a aquel concilio.

La sobrenaturalidad del hecho milagroso se ponía en su trascendencia como fenómeno físico, en cuanto que su existencia no podía atribuirse a causas inmanentes intramundanas y requería, por consiguiente, la intervención de un poder supramundano, que en algunos casos podría ser angélico o diabólico, pero en otros sólo podía ser el del mismo Dios. Consideraciones científico-filosóficas sobre la supuesta fijeza de las llamadas leyes de la naturaleza y sobre la posibilidad de nuestro conocimiento adecuado de las mismas, consideraciones teológicas sobre el modo de intervención de Dios en nuestro mundo y en nuestra historia, y consideraciones exegéticas sobre el significado bíblico del milagro, han movido a los teólogos a poner menos el acento en el elemento de contravención o superación de las leyes físicas; basta con que se trate de un fenómeno desacostumbrado, no-común y no-cotidiano, sorprendente, apto para llamar la atención y excitar la admiración: como una llamada inesperada que pide respuesta.

El milagro es una llamada de Dios; la iniciativa viene de él. Pero no llama inmediatamente, como si su voz fuese un trueno que retumba inesperadamente en un cielo sereno, sino que se vale de «las causas segundas»: de un hombre que es instrumental en la ejecución de la obra sorprendente y en la explicación de su sentido.

Porque el milagro, por ser una llamada, tiene un sentido definido aunque el espectador pueda darle otro. Los milagros de Jesús, de hecho, se interpretaron de maneras opuestas: como obras satánicas: «está poseído por Beelzebul y en virtud del príncipe de los demonios lanza a los demonios» (Mc 3,22);

o como obras divinas: «nadie puede hacer las señales que tú haces si Dios no está con él» (Jn 3,2).

El milagro tiende a mejorar la situación precaria del hombre: Dios interviene en el mundo, no para destruirlo, sino para re-crearlo. El milagro se realiza en el mundo y para el hombre. Es un fenómeno perceptible dentro de nuestro mundo: fenómeno imprevisto, inesperado, indeducible, que, por eso mismo, apunta a un mundo inimaginablemente mejor, totalmente renovado o, por mejor decir, nuevo. El milagro responde a la esperanza de lo mejor, de lo nuevo, de la superación del presente: negar a priori la posibilidad del milagro es renunciar a toda esperanza.

En conclusión: el milagro, más que demostrar, lo que hace es mostrar a Dios que opera y actúa en nuestro mundo para salvar al hombre por medio de un hombre elegido como mediador de la salvación. Ese hombre es, en nuestro caso, Jesucristo (cf. Jn 5,17.21.36).

2. Los milagros de Jesucristo en los evangelios

Según lo dicho, por milagros de Jesucristo entendemos en este párrafo esos fenómenos maravillosos y extraordinarios en nuestro mundo sensible (visible, perceptible) que se dicen producidos por Jesucristo; v.gr., curaciones subitáneas, resurrecciones de muertos, etc. En los párrafos siguientes examinaremos su historicidad y valoraremos su significación religiosa.

En general, esos fenómenos maravillosos se denominan «prodigios», «señales», «acciones poderosas», usando tres palabras griegas de raíz y significado diferentes [a].

> La primera se une siempre con la segunda o tercera, y a veces se juntan los tres términos (Act 2,22; 2 Cor 12,13; cf. Rom 15,19). El primero expresa lo extraordinario y portentoso del suceso (de Jesús se emplea solamente en Jn 4, 48 y Act 2,22); el segundo, su valor demostrativo, como manifestación o como prueba de un misterio oculto; el tercero, el poder sobrehumano que produce ese hecho maravilloso; en los dos últimos se insinúa su sentido salvífico.

Comencemos por recoger los datos suministrados por los evangelios, indicando también las peculiaridades con que cada uno presenta los milagros de Jesús. En total se narran en detalle unos treinta; pero, además, se hace con frecuencia referencia a su actividad taumatúrgica (v.gr., Jn 2,23; 3,2) o se

[a] τέρατα, σημεῖα, δυνάμεις.

acumulan en breves resúmenes milagros de varios géneros obrados por él (v.gr., Mt 8,16; Mc 1,34; 3,10; 6,56).

En la página adjunta presentamos un cuadro sinóptico, sin prejuzgar ni el valor histórico ni la identificación de cada milagro. Podría tal vez alargarse la lista, tomando la palabra «milagro» en un sentido más amplio, en el que se incluyesen maravillas de orden psicológico, como el escapar de las manos de los enemigos (v.gr., Lc 4,28-30); pero preferimos limitarnos a las de orden físico.

A. *Marcos* se distingue por la viveza de la descripción, la riqueza de pormenores pintorescos, la espontaneidad de las reacciones y del diálogo; aunque también se advierte un esquematismo curioso—propio tal vez del estilo oral o debido a un teologúmeno que entre bastidores descubre a los mismos agentes, ocultos, pero reales—, según el cual de igual modo se narra el milagro de la expulsión de un demonio que el de la tempestad apaciguada (Mc 1,25-27 y 4,39-41). Pero lo más notable en el evangelio de Marcos son «los coros finales»; los comentarios de los espectadores con que se subraya el milagro y su significación (Mc 1,27; 2,12; 4,41; 5,14.20.42; 7,37. Algunos de estos «coros finales» se hallan también en Mt y Lc). En ellos diríamos que tenemos más bien comentarios del mismo Marcos. Tomemos, por ejemplo, el primero de esos coros: « ¿qué es todo esto? ¡Una enseñanza nueva con autoridad y poder, de modo que hasta los espíritus inmundos (demonios) obedecen a sus órdenes!» (Mc 1,27).

Para Marcos, la predicación y los milagros están íntimamente enlazados: Jesús no sólo anuncia de palabra la venida del reino, sino que con su acción comienza a implantarlo; especialmente porque con esa acción poderosa va destruyendo el reino de Satanás y desalojando al intruso de la casa que injustamente ocupaba (cf. Mc 3,27). Por eso se complace Marcos en describir los «exorcismos» ejecutados por Jesús (Mc 1,23-27; 5,2-19; 7,24-30; 9,17-29), y casi nunca omite su mención en los resúmenes de milagros (Mc 1,32-34.39; 3,11). El mismo poder ha dado él a sus discípulos al enviarlos a predicar por Galilea (Mc 6,7-13); y la misma eficacia tiene su nombre aun invocado por quienes no son sus discípulos (Mc 9,38; Lc 9,49).

Otra peculiaridad de Marcos es la insistencia con que muestra el empeño puesto por Cristo de que no se propale la noticia de sus milagros (Mc 1,34-44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26; 9,9), aunque no lo consigue, porque, a pesar de sus prohibi-

CUADRO SINOPTICO DE LOS MILAGROS NARRADOS EN LOS EVANGELIOS

Mc	Mt	Lc	Jn	
—	—	—	2,1-11	conversión de agua en vino
1,23-28	—	4,33-37	—	exorcismo de un poseso
1,29-31	8,14-15	4,38-39	—	curación de la suegra de Pedro
—	—	5,1-11	*21,1-13+	pesca milagrosa
1,40-45	8,2-4	5,12-14	—	curación de un leproso
—	8,5-13	7,1-10	*4,46-54	curación del siervo o hijo
2,1-12	9,2-8	5,18-26	*5,1-15	curación de un paralítico
3,1-5	12,9-13	6,6-10	—	curación de la mano seca
—	—	7,11-17	—	resurrección del joven de Naím
4,35-40	8,23-27	8,22-25	—	tempestad apaciguada
5,1-20	8,28-34	8,26-29	—	exorcismo del geraseno
5,21-43	9,18-26	8,40-56	—	hemorroísa e hija de Jairo
—	9,27-31	—	—	curación de dos ciegos
—	9,32-34	11,14-15	—	el mudo endemoniado
—	12,22-30	—	—	curación de un ciego-mudo
6,34-44	14,14-21	9,11-17	6,2-15	multiplicación de panes
6,45-52	14,23-33	—	6,16-21	Jesús camina sobre el mar
7,24-30	15,21-28	—	—	la hija de la mujer cananea
7,31-37	—	—	—	curación de un sordo-mudo
8,1-9	15,32-38	—	—	segunda multiplicación de panes
8,22-26	—	—	—	curación del ciego de Betsaida
—	—	—	9,1-8	curación del ciego de nacimiento
9,14-27	17,14-18	9,38-43	—	curación del epiléptico
—	—	13,10-17	—	curación de la mujer encorvada
—	—	14,1-6	—	curación de un hidrópico
—	—	17,12-19	—	curación de diez leprosos
—	—	—	11,1-45	resurrección de Lázaro
10,46-52	20,29-34	18,35-43	—	curación de ciegos en Jericó
11,12-26	21,18-22	—	—	la higuera maldita
—	—	22,50-51	—	curación de Malco

NOTA.— Con asterisco (*) se indica un milagro idéntico o equivalente. Con + se señala un milagro narrado como pos-resurreccional.

ciones, la fama de su poder se propaga por todas partes (Mc 1, 45; 7,36).

Sólo en un caso manda Jesús al beneficiado que vuelva a los suyos y les anuncie lo que el Señor en su misericordia ha hecho por él (Mc 5,19); tal vez se trata de un pagano que vive en país gentil.

Estas prohibiciones forman parte del «secreto mesiánico», característico de Marcos, al mismo tiempo que indican el deseo de no excitar curiosidad y ansia por lo prodigioso.

B. *Mateo*, además de dar varios resúmenes (Mt 4,23-24; 9,16.35; 11,5), narra con detalle una veintena de milagros; y, lo mismo que ha recogido gran parte de la materia doctrinal en cinco grandes discursos, reúne la mitad de los milagros narrados por él en dos capítulos, formando con ellos una construcción casi arquitectónica: tres grupos ternarios de milagros, interrumpidos por dos binarios de instrucciones y controversias breves; y cada grupo parece querer acentuar una idea, en graduación progresiva.

El primer grupo (8,2-17) recoge curaciones de varios géneros; el segundo (8,23-9,8) muestra el poder de Jesús sobre las fuerzas sobrehumanas de la naturaleza y del mundo invisible de los espíritus malignos, y aun en el mundo interior y moral (perdón de pecados); el tercer grupo (9,18-34), en el que uno de los milagros se entrenza con otro, pone de manifiesto su poder sobre lo que compendia todas las aspiraciones del hombre: la vida (resurrección y recuperación de las fuerzas vitales: vista, oído, fecundidad).

Las características de Mateo en las narraciones de milagros se reducen a tres. La primera es la de condensar la descripción a los elementos esenciales, omitiendo muchos detalles que se encuentran en Marcos; Mateo quiere concentrar la atención sobre el mismo Cristo, dejando de lado todo lo accidental que pudiera distraerla.

Esto obedece, sin duda, a su tendencia catequética: Mateo —y ésta es su segunda nota distintiva—cuenta el milagro para instrucción de la comunidad cristiana. Se ve, por ejemplo, que invierte el proceso natural en la marcha del milagro, para poner más de relieve la enseñanza en él contenida.

El ejemplo clásico es la narración del milagro de la tormenta apaciguada, que merece ser comparada con la de Marcos (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41).

Según Marcos, en lo más furioso de aquella borrasca, los discípulos, amedrentados, despiertan a Jesús con el título

que ordinariamente usaban al dirigirse a él: «Maestro»; y en forma casi irrespetuosa le gritan: «¿no te importa que perezcamos todos?»; inmediatamente Jesús se alza de un salto y, casi como con enfado, manda al viento y a las olas que se calmen; sólo después de restituida la bonanza se pone a reprender a sus discípulos por su falta de confianza.

En cambio, según Mateo, los discípulos despiertan a Jesús llamándole con el título honorífico usado en la liturgia cristiana: «Señor»; y le dirigen la súplica con un término técnico de la fe: «¡sálvanos!»; a continuación Jesús, contra toda verosimilitud histórica y psicológica, antes de apaciguar la tormenta, les hace un breve sermón reprendiéndoles la «poca fe», que es un tema favorito de Mateo (cf. Mt 6,30; 14,41; 16,8; 17,20); sólo después de todo esto «se levanta y manda a los vientos y al mar». En otra ocasión parecida, en ese mismo lago, después que Pedro le ha rogado con las mismas expresiones: «Señor, ¡sálvame!», y Jesús le ha reprendido por su «poca fe», y el viento se ha calmado, los discípulos «le adoran diciendo: Verdaderamente eres Hijo de Dios» (Mt 14, 28-33). Esta es la actitud y la fe de la comunidad eclesial.

Compárense también Mt 8,2-4.14-15.28-34; 9,2-8,18-26; 14,14-21; 17,14-18; y los pasajes paralelos de Mc 1,40-45. 29-31; 5,1-20; 2,1-12; 5,21-43; 6,34-44; 9,14-27; y de Lc 7, 1-10.

La tercera característica de Mateo son las citas de pasajes proféticos que aclaran el sentido de los milagros. La primera de éstas (Mt 8,17) se toma de uno de los cantos del Servidor de Yahvé (Is 53,4). Se diría que Mateo ve una conexión entre la actividad taumatúrgica de Jesús y su pasión: Jesús, como el Siervo de Yahvé, quita nuestras enfermedades, porque las ha cargado sobre sus hombros. Del primero de esos cantos se toma otra cita (Mt 12,17-21; Is 42,1-4): los milagros de Cristo no son prodigios espectaculares con los que él pretenda llamar la atención de las gentes (cf. Mt 12,15-16), sino obras de misericordia que invitan a la confianza en Dios; y esa misericordia de Dios está obrando a través de la persona de Jesús. En fin otra cita implícita, tomada en parte del mismo canto (Is 42, 7.18; 29,18-19; 35,5-6; 61,1), se incluye en la respuesta dada por Jesús a los discípulos del Bautista (Mt 11,4-5). Otra vez, más que en lo extraordinario del milagro, se pone el acento en la misericordia de Dios con el pobre y afligido a quien se predica el Evangelio.

Si los milagros demuestran la mesianidad de Jesús, no es tanto por lo maravilloso del resultado cuanto por la manifestación de la acción salvífica de Dios en la acción del mismo Jesús:

él es el Mesías porque ejecuta la obra de Dios, cuya voluntad es que el hombre «se salve» (cf. Mt 24,22).

Podríamos decir en conclusión que a Mateo le interesa más la enseñanza que la maravilla del milagro, y que la enseñanza que él lee en el milagro es la de la acción salvífica de Dios en y por Jesús, Mesías y Señor.

C. *Lucas* es, sin duda, el que sabe narrar los milagros con más arte literaria y tal vez con más tecnicalidad médica, aunque esto es discutible. Pero más que su habilidad estilística o sus conocimientos galénicos nos interesa su teología. Esta se verá más claramente si comparamos Lucas con los otros dos sinópticos.

Habíamos señalado en Marcos «los coros finales». En Lucas, éstos toman un tono peculiar: los beneficiados o los circunstantes, al recibir o contemplar el milagro, «glorifican a Dios» (Lc 5,25.26; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 19,37). La misma expresión leemos, sí, en Mt 9,8; 15,31; y en Mc 2,12; pero en Lucas su uso es más frecuente. Parece que quiere se interprete el milagro como una manifestación de la presencia de Dios que obra la salvación. Es notable que con esa misma palabra se expresa la reacción del centurión al pie de la cruz: cuando el sol se ha oscurecido y el velo del templo se ha rasgado, y Jesús, «clamando con un gran clamor» ha entregado su espíritu al Padre, «el centurión, viendo lo sucedido, glorificó a Dios diciendo: verdaderamente este hombre era justo» (Lc 23,44-47).

Aquí se pone también de manifiesto una diferencia con Mateo. Mateo insiste en la enseñanza que se deriva del milagro, y en el resumen que hace del ministerio público de Jesús pone por delante «enseñar» y después «sanar» (Mt 4,23; 9,35). Lucas invierte los términos: «lo que Jesús hizo y enseñó» (Act 1,1); y en boca de los discípulos de Emmaús pone la frase: «Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso en obras y en palabras» (Lc 24,19), donde la acción va por delante de la palabra. Se diría que Lucas quiere insistir en la realidad o facticidad de la salvación.

Quizá se puede percibir en Lucas, además, un matiz, no tanto «catequético», como en Mateo, cuanto «parenético». Con otras palabras: Mateo insiste en enseñar la fe; Lucas la supone y pasa inmediatamente a exhortar a la acción; y esta acción tiene, en el caso de las narraciones de milagros, un acento «litúrgico»: es la actitud del cristiano en la comunidad eclesial que tiene la experiencia de la acción salvífica y prorrumpe en himnos de alabanza a Dios.

D. *Juan* tiene una teología más elaborada del milagro. Es verdad que en el cuerpo de su evangelio sólo narra siete; pero su narración es más abundante en detalles significativos que la mayoría de las descripciones de milagros en los sinópticos.

En el apéndice formado por el capítulo 21 se narra un milagro «pos-resurreccional», que tiene ciertas similitudes con la pesca milagrosa de Lc 5,4-11. Dejamos a la exegesis la discusión sobre la identidad o distinción de ambos episodios y de sus circunstancias históricas. Notemos únicamente el marcado sentido «eclesial» de ese milagro tanto en Lucas como en Juan.

Para Juan, los milagros son «señales» y «obras». Nunca usa la expresión «acciones poderosas» [b], y sólo una vez el término «prodigios» [c], y esto cuando Jesús reprende el deseo desordenado de lo insólito (Jn 4,48).

En primer lugar, los milagros quieren dar a entender algo; diríamos que los milagros «hablan». Como decía Agustín, por ser acciones del que es «la Palabra de Dios», esas mismas acciones son «palabras que nos hablan» [1]. Y bajo este aspecto los milagros son «testimonios» en favor de Jesucristo, en aquel proceso jurídico de que hablamos en otro lugar (Jn 5,32.36-37; cf. 8,16-18). Porque los milagros tienen en sí fuerza para llevar a la fe al que los mira (Jn 10,38; 14,11); y esto hace inexcusable la incredulidad de los que, a pesar de los milagros, no creen (Jn 10,37; 15,24). Podría decirse que se refiere aquí al valor apologético del milagro como prueba o argumento de la trascendencia de Cristo, pero Juan parece tener un concepto más profundo del milagro: para Juan, el milagro está ligado con la realidad afirmada más íntimamente que la «prueba», que podría venir de fuera. Precisamente por eso llama al milagro «señal» o «signo» [d]: el milagro, más que argumento, es «manifestación» de la misma realidad significada. Si Jesús da la vista al ciego de nacimiento, es porque él es «la Luz del mundo» (Jn 9,5-7); y el pan con que alimentó a las turbas en el desierto no es más que un símbolo del «verdadero pan del cielo», que él da y que él mismo es (Jn 6,41.51).

No es que Juan niegue el valor apologético del milagro, mejor dicho: no es que niegue la posibilidad y aun necesidad de una reflexión racional sobre el hecho prodigioso; Juan mismo

[b] δύναμις.
[c] τέρατα.
[d] σημεῖον.
[1] *In Ioannem tractatus* 44.

nos ha dejado un modelo de esa reflexión en la apología que hace de Jesús el ciego milagrosamente curado (Jn 9,13-17.24-33). Pero Juan va más allá; porque más allá de la mediación de una prueba apologética ve la inmediación de una revelación y de un encuentro con Jesús. Precisamente la narración de este milagro termina con el diálogo entre Cristo y el ciego: «Jesús le encontró y le dijo: ¿crees en el Hijo del hombre?... Le has visto y es el que está hablando contigo»; que podríamos parafrasear: es el que te ha hecho ver, porque él es la Luz del mundo, y el que se te está revelando; «y el ciego dijo: 'creo, Señor', y le adoró» (Jn 9,35-38).

«Hablar» [e] es término técnico de revelación; las expresiones «señor» [f] y «prosternarse» [g] parece que en este contexto toman en la pluma del evangelista su sentido religioso-cristiano pleno.

Por eso no basta «ver prodigios» con los ojos (Jn 4,48), ni «hartarse» del pan milagrosamente multiplicado (Jn 6,26). Es necesaria una mirada penetrante, que «contempla» la obra y llega a la fe (Jn 11,45), porque en el milagro ha «contemplado al Hijo» y su «gloria de Unigénito del Padre» (Jn 6,40; 1,14). Es que en los milagros se manifiesta «la gloria de Dios» (Jn 11, 4.40); es decir, en ellos se manifiesta Dios presente y actuante por y en Jesucristo.

Por eso los milagros son «obras» [h]. No ellos exclusivamente, puesto que toda la actividad reveladora de Jesús, y muy especialmente su misma muerte, forman en su conjunto «la obra» que el Padre le ha encomendado; y por eso sólo en el momento de expirar podrá decir que «todo se ha llevado a cabo» (Jn 17,4; 19,30). En esa «obra» total entran los milagros. Considerados precisamente como «obras», apuntan a su causa o agente. El agente es, en último término, Dios, el Padre; pero también lo es Jesús inmediatamente, en cuanto que imita la actividad del Padre (Jn 5,17); o, con más exactitud, en cuanto que el milagro es una sola obra en la que trabajan unidos Padre e Hijo.

Las expresiones varían: se podrá decir que son «obras que el Padre le da poder para ejecutar» (Jn 5,36; 10,32), «obras que el Padre le ha mostrado» o enseñado a hacer (Jn 5,20), «obras que él hace en el nombre del Padre» (Jn 10,25); pero

[e] λαλεῖν.
[f] κύριε.
[g] προσκυνεῖν.
[h] ἔργα.

se podrá también decir que son «obras que el Padre hace en mí, en cuanto que permanentemente está en mí» (Jn 14, 10); y, finalmente, se dirá que son una obra única conjunta, porque «el Padre y yo somos uno» (Jn 10,30).

Es lo que Nicodemo había vislumbrado en los milagros de Jesús: «nadie puede hacer las señales que tú haces si Dios no estuviese con él» (Jn 3,2). Juan nos ha introducido más profundamente en el misterio al proclamar la unidad de operación del Padre y del Hijo: «creed que estoy en el Padre y él en mí; al menos, creedlo por las obras» (Jn 14,11).

Resumamos este breve análisis del milagro según Juan. El milagro es una «señal» o signo que llama a la fe por el hecho mismo de apuntar con el dedo al misterio de la persona de Jesús; y el misterio de su persona se identifica con su «acción» salvadora, que es la acción salvífica de Dios-Padre en y por Jesucristo.

En el cuarto evangelio, Jesús habla siempre de su «obra» o sus «obras» (en una ocasión las relaciona con su muerte: 7,3-8); el evangelista, en cambio, emplea la expresión «señales» como suya; sólo en un caso la pone en boca de Cristo, y es cuando éste se queja del deseo inmoderado de «señales y prodigios» (4,48).

Con esto podríamos pasar al estudio del significado religioso de los milagros de Jesús, pero antes tenemos que decir una palabra sobre su historicidad.

3. Historicidad de los milagros

Para la cuestión de la historicidad de los evangelios en general, nos remitimos desde el principio a otros autores, prometiendo únicamente tocarla en puntos particulares. Uno de ellos deberá ser el de los milagros. Pero es imposible hacer aquí el análisis de cada uno de ellos y mostrar su facticidad histórica junto con su carácter trascendente (superior a las posibilidades de las fuerzas humanas). Esto, por otra parte, no es necesario.

Muchas de las narraciones de milagros son tan esquemáticas, que es difícil reconstruir la escena «tal como sucedió». Por otra parte, los evangelistas usan en esas narraciones formas de expresión comunes en historias legendarias de aquella época para hablar de sucesos extraordinarios; porque, aunque el contenido aquí sea distinto a juicio de los evangelistas, no poseían ellos más que esos instrumentos de lenguaje para

anunciar hechos maravillosos como los milagros de Jesús. Además, los evangelistas no pretenden describir el suceso con la exactitud de un mero cronista o de un historiador de tipo positivista, sino exponer su sentido; y así lo narran con una matización teológica claramente perceptible.

El examen de cada milagro en particular tendría que recorrer un camino largo y fatigoso para el lector: estudio de la «forma», de la «tradición» o transmisión oral hasta llegar a los autores de los evangelios, y, finalmente, estudio de la «redacción» por cada uno de los evangelistas. En la bibliografía señalamos algunos trabajos llevados con todo rigor científico por exegetas de autoridad reconocida.

Respecto al aspecto «apologético» del milagro, ya hemos observado un desplazamiento de acento en la impostación del problema. Primero se pensaba, sobre todo, en la «supranaturalidad» del milagro como un fenómeno perceptible trascendente respecto de las leyes naturales, cuya eficiencia escapaba a toda causalidad inmanente intra-mundana. La apologética se creía obligada a probar la sobre-naturalidad del fenómeno. Siguió la época del positivismo histórico, y la apologética tuvo que enfrascarse en discusiones sobre la historicidad de todos y cada uno de los milagros del Evangelio para averiguar «cómo había sucedído el hecho de verdad» («wie es wirklich geschehen ist»).

En estos dos modos de abordar la cuestión se perdía de vista—o no se tomaba en cuenta—el elemento más importante, que es la significación o sentido del suceso. Un hecho histórico no es un mero suceso, sino un acontecimiento cargado de sentido; y para que un suceso milagroso tenga un sentido, no es precisamente necesario demostrar que supera todas las posibilidades de las fuerzas naturales, conocidas o desconocidas, sino basta que sea un evento extraordinario y desacostumbrado, que pueda servir de «señal» para una realidad de orden superior y divino. Esto es suficiente para que los milagros de Jesús sean «signos» de la intervención del mismo Dios, como correctamente lo expresaron Nicodemo y el ciego (Jn 3,2; 9,31-33).

El milagro se debe a la intervención de una inteligencia y una voluntad que se imponen a las fuerzas inmanentes del cosmos y a su modo ordinario de actuar; como intervención de inteligencia y voluntad implica una finalidad que se manifiesta en la obra misma; como obra extraordinaria, su finalidad es algo excepcional, que rompe el marco de lo meramente intra-mundano.

Pero penetrando más en su significado, repitamos que los milagros del Evangelio, más que demostrar, lo que hacen es mostrar a Dios operante o actuante con y en Jesús (cf. Jn 5, 17.36; 10,37-38; 14,10-11).

Aquí nos contentaremos con unas cuantas consideraciones generales sobre la historicidad de los milagros de Jesús o, digamos mejor, sobre la verdad histórica de su «actividad taumatúrgica». Estas consideraciones, además, nos introducirán en la inteligencia del sentido de los milagros.

A. *Datos «negativos».*—Comenzaremos por presentar una consideración de aspecto más bien negativo: ausencia de ciertos rasgos que corrobora la verosimilitud de los milagros narrados en los evangelios.

El primero de esos datos negativos podríamos expresarlo así: Jesús no es «milagrero», no hace milagros sin más ni más.

A diferencia de los evangelios apócrifos, nuestros evangelios no cuentan ni un solo milagro hecho por él antes de su bautismo y tentaciones. Esto nos hace ver que nuestros evangelistas—y la tradición que les precedió—no han ido a la caza de lo maravilloso.

Desde un punto de vista teológico, habrá que añadir que los evangelistas miraban como necesaria para la actividad taumatúrgica de Jesús tanto la plenitud de Espíritu, manifestada en el bautismo, como la victoria sobre Satanás, obtenida en la tentación.

No se cuenta ningún milagro de la vida en Nazaret. En la vida pública se ve patentemente que Jesús no los prodiga; más bien deberá decirse que evita muchas oportunidades de hacerlos. Por ejemplo, después de aquel atardecer en que había curado numerosos enfermos (Mc 1,32-34), cuando a la mañana siguiente le anuncian que «todos le están buscando», con la esperanza, a no dudarlo, de que continúe haciendo prodigios, él decide ir «a otra parte... para proclamar» el Evangelio, porque «para esto he venido»: para predicar, no precisamente para curar enfermos (Mc 1,35-38).

Tampoco cede a las instancias de los fariseos que le piden obre un milagro espectacular del que nadie pudiese dudar. Y en esa ocasión, «con un gemido salido de lo más íntimo», se niega a dar una «señal» de tal género (Mc 8,11-12). Jesús afirma que su predicación es suficiente como «señal» para persuadir a sus oyentes de la necesidad urgente de convertirse y recibir el Evangelio, como fue suficiente para la conversión de los ninivitas la predicación, no acompañada de milagros, del profeta Jonás: «porque aquí está quien es superior a Jonás» (Lc 11,29-32; Mt 16,4). Sin milagros, dice Cristo, hay señales bastantes para discernir «la oportunidad presente», oportunidad escatológica, mejor aún que para predecir el

tiempo por las condiciones atmosféricas (Lc 12,54-56). Incluso parece enfadarse de que no quieran creer si no consiente en hacer los milagros que le piden (cf. Jn 4,48).

En otro pasaje (duplicado), Mateo (Mt 12,39-42) inserta una ampliación suya, porque ha descifrado una semejanza más entre Jesús y Jonás, por razón de la resurrección; pero los ninivitas no habían sido testigos de la maravilla obrada por Dios en Jonás; para ellos, la figura del profeta y su predicación sin milagros habían sido suficientes para moverlos a hacer penitencia.

El segundo dato negativo son las clases de milagros que Jesucristo nunca hace. Acabamos de ver que no accede a la petición de hacer un «milagro espectacular» (Mt 16,1 par.). Tampoco se cuenta de él ningún «milagro remuneratorio» en premio de un servicio recibido.

Por supuesto, jamás hace un «milagro utilitario» en provecho suyo: ni llamará en su socorro a legiones de ángeles (cf. Mt 26,53), ni intentará captarse la benevolencia de Herodes haciendo en su presencia algún prodigio (cf. Lc 23,8-11). Ya en el desierto no había querido convertir las piedras en pan (Mt 4,2-4).

Finalmente, reprende a dos de sus discípulos que piensan en la conveniencia de un «milagro punitivo» contra la ciudad samaritana inhospitalaria (Lc 9,52-55). La frase que algunos manuscritos interpolan, si no es auténtica, expresa muy atinadamente la finalidad del milagro: «no sabéis qué espíritu os mueve; el Hijo del hombre no ha venido para la ruina, sino para la salvación de los hombres».

Con todo, hay un par de milagros que parece habría que calificar de «punitivos». El primero es la maldición de la higuera estéril (Mt 21,19-20; Mc 11,12-14.20-21). Pero ocurre preguntar si se trata de un hecho histórico o de una «parábola historizada», es decir, narrada a modo de suceso real. Hay razones que inclinan a esta segunda interpretación. En último caso, si se supone que es un hecho real, habrá que entenderlo, evidentemente, como una «acción simbólica» que expresa en acción la amenaza profética enunciada en la parábola de la higuera infructuosa (Lc 13,6-9): al pueblo israelita incrédulo le alcanzará el castigo. Por lo tanto, no se intenta causar daño al hombre, sino todo lo contrario: amonestarle con un perjuicio menor a que evite una desgracia mayor.

Otro milagro de esta categoría sería la pérdida de la piara de cerdos subsiguiente a la curación del endemoniado gera-

seno (Mc 5,11-15 par.); pero este castigo se dirige contra los demonios: ellos, al verse forzados a abandonar la morada que injustamente ocupaban (cf. Mc 3,27 par.), piden se les asigne otra; y se les señala la más humillante que podía imaginarse en mentalidad judaica: animales inmundos; y la más apropiada para demonios: el abismo. El sentido teológico es, pues, el del juicio divino contra Satanás, donde se implica el triunfo del reino de Dios. Si se quiere ver también un valor humanístico, se dirá que ese milagro manifiesta cómo una pérdida material, por grande que sea, no es nada en comparación con la liberación de un hombre.

En una palabra: Jesucristo no hace milagros inútiles; no tiene prurito de hacer milagros; no se pone a hacerlos usando su poder taumatúrgico siempre que puede; al contrario, los escatima. La impresión que recibimos al leer los evangelios es que casi «le fuerzan» a obrar el milagro: el impulso viene siempre de fuera. La motivación para la acción milagrosa es una petición razonable hecha por el enfermo o sus amigos, o la misma situación apurada o desgraciada que inspira compasión.

Sus milagros son milagros de misericordia. Y la misericordia supone un afligido que necesita socorro y lo espera y desea. Esta es también la razón de que Jesucristo «no imponga» sus milagros: no los hace donde no hay quien, sintiendo la necesidad, pide humildemente con fe y confianza su ayuda. Marcos llega a decir que en alguna ocasión «no pudo hacer allí ningún milagro, fuera de unas pocas curaciones..., por la incredulidad» de las gentes (Mc 6,5-6; Mt 13,58).

Milagros obrados «a petición»: Mc 1,30.32.40; 2,3; 4,37; 5,22.27-28; 6,55-56; 7,25-26.32; 8,22; 9,17-22; 10,47.48.51; y sus paralelos en los otros sinópticos; además, Lc 7,3-4; 17,12-13; Mt 9,27; Jn 2,3; 5,6-7; 11,3. Milagros obrados por motivo de «compasión»: Mc 6,34.37; 6,48; 8,2-3; Lc 7,12-13; Jn 11,35.

De los otros milagros en que no se hace notar expresamente ni petición ni compasión, aunque naturalmente estos motivos no se excluyen, es significativo que tres son expulsiones de demonios (Mc 1,23-28; 5,1-20; Lc 11,14-15), cuatro se ejecutan en sábado (Mc 3,1-5 par.; Lc 14,1-5); en dos de éstos el Señor presenta la cuestión de «si es lícito curar» o «si está permitido hacer el bien en sábado» (véanse también Lc 13,12; Jn 9,6.14). La curación de Malco es para reparar el daño causado por un discípulo contra el deseo del Maestro (Lc 22,51).

El único milagro que no presenta tan de relieve las motivaciones aquí señaladas es el milagro (único o repetido, pre-

pascual o pos-pascual: esta discusión la dejamos a los exegetas) de la pesca maravillosa; pero este milagro está cargado de significación simbólica eclesial: los apóstoles como pescadores de hombres, la multitud de peces, la red que no se rompe, etc. (Lc 5,1-11; Jn 21,1-13).

Por último, indiquemos brevemente otro dato negativo de los milagros de Jesucristo: la ausencia total de ostentación, de magnificencia teatral, de gestos complicados y frases ampulosas. La mayoría de los casos es sólo una palabra: un imperativo: «queda limpio» (Mc 1,41); «levántate y echa a andar» (Mt 9,5); «no llores», a la madre; y al joven difunto, «joven, yo te lo digo: álzate» (Lc 7,13-14); «Lázaro, sal afuera» (Jn 11,43). A veces a la palabra acompaña el gesto de imponer las manos en señal de bendición (v.gr., Mc 6,5; Lc 4,40), y muy rara vez alguna otra acción simbólica (v.gr., Mc 7,33; Jn 9,6-7).

Hemos recorrido hasta aquí una serie de datos que llamábamos negativos: la ausencia de caracteres que se encuentran frecuentemente en las narraciones de milagros extrabíblicas y aun en algunas vetero-testamentarias. Este dato negativo, ya por sí solo, nos inspira confianza en los evangelistas y en las tradiciones que nos transmiten; porque nos hacen ver que no les atraía lo maravilloso por ser maravilloso, y que no hicieron ningún esfuerzo por acentuar el elemento prodigioso del milagro. Con otras palabras: la sobriedad de los evangelios en la selección y presentación literaria de los milagros de Jesucristo son una garantía de su autenticidad.

B. *Datos «positivos».*—Pasando ahora a examinar los «datos positivos» de credibilidad de estas narraciones, distingámoslas, ante todo, en tres clases o grupos.

En el primero ponemos los resúmenes o «sumarios», en que se enuncian en globo una multitud de milagros diversos, sin describirlos en particular: «curó a muchos enfermos con múltiples enfermedades y arrojó a muchos demonios» (Mc 1, 32-34; 3,10; 6,56, etc.). Estos sumarios son construcciones literarias del evangelista o de la tradición que nos transmite, a modo de epílogos o prólogos o meras transiciones; dan testimonio de una actividad taumatúrgica, de la que inmediatamente hablaremos.

El segundo grupo es el de los milagros engarzados con una discusión o controversia, o con el tema de un discurso. En este género, los milagros mejor testificados son los exorcismos o expulsiones de demonios, prescindiendo aquí de la interpretación que deba dárseles (v.gr., Mt 12,22-32; cf. Mc 3,

22-29, aunque en el contexto inmediatamente precedente no ha narrado ningún exorcismo). Al mismo grupo pertenecen los milagros obrados en un día de sábado, que dan ocasión a una disputa sobre el valor de la ley del descanso semanal o sobre la autoridad de Jesús (v.gr., Mc 3,1-5; Lc 14,1-5; Jn 5,8-17; 9,6-7.14-16.24.39). Igualmente, la curación del paralítico conectada con la discusión acerca del poder de perdonar pecados (Mc 2,3-12), y los milagros obrados en respuesta a la pregunta del Bautista (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23). Estos milagros no pueden eliminarse sin eliminar junto con ellos las controversias con los fariseos y las afirmaciones taxativas de Jesús sobre su poder y su misión; pero suprimir estas controversias y estas afirmaciones sería suprimir casi totalmente los motivos que pudieron encontrar las autoridades judías para perseguirle hasta darle muerte.

En el tercer grupo incluimos los milagros aislados, que no están ligados particularmente con una controversia o enseñanza ni con la marcha general del ministerio público; por ejemplo, la curación del endemoniado geraseno (Mc 5,1-20 par.). Estos milagros son más difíciles de colocar en una situación concreta de la vida de Cristo. Será, pues, más difícil demostrar directamente su historicidad; habrá que hacerlo indirectamente, y a ello pueden ayudar varias consideraciones. En efecto, algunos de esos milagros se narran en más de un evangelio, y esto puede ya indicar que su mención se encontraba en estratos antiguos de la tradición oral. En otros casos, el milagro en cuestión no se diferencia fundamentalmente de otros mejor atestiguados históricamente. En último término, todos esos milagros encuadran en un contexto más amplio, que llamamos «la actividad taumatúrgica» de Jesucristo.

C. *La actividad taumatúrgica.*—La actividad taumatúrgica de Jesús está más que suficientemente atestiguada. Se afirmaba ya en la predicación antigua, como nos lo asegura el libro de los Actos (Act 2,22; 10,38). En los evangelios, las alusiones a esa actividad son frecuentes; por ejemplo: «sabemos que eres un maestro venido de parte de Dios, porque nadie puede hacer los milagros que tú haces, a no ser que Dios esté con él» (Jn 3,2); «el Mesías, ¿hará, cuando venga, más milagros que los que éste hace?» (Jn 7,31); «este hombre hace muchos milagros, ¿qué haremos con él?» (Jn 11,47). Así nos dice Juan que sentían los que habían llegado a la fe, los que aún dudaban y los que rechazaban a Jesús. Esa misma actividad se supone en algunos dichos suyos, de cuya autenticidad no hay razón para dudar: «¡Ay de ti, Corozaín!; ¡ay de ti, Betsaida!, porque

si en Tiro y Sidón se hubiesen hecho los milagros que en vosotras se han hecho, habrían hecho penitencia» (Mt 11,20-24; Lc 10,13-15).

En vista de que estas ciudades no juegan ningún papel en la Iglesia primitiva, estas frases suponen una «situación» («Sitz im Leben») pre-pascual, y, por lo tanto, la actividad taumatúrgica tiene también su «situación» antes de la resurrección del Señor. La misma situación pre-pascual suponen las discusiones sobre la relación entre Jesús y Beelzebul, y, por ende, los milagros enlazados con ellas, de que arriba hablamos. Y la *misma situación*, *en fin*, *deberá suponerse* en alguno de esos milagros aislados que en su contexto encierran una frase o acción asestada contra los fariseos o sacerdotes; v.gr., la curación del leproso (Mc 1,40-44 par.).

De «la fama» de sus milagros véase, por ejemplo: Mt 4, 24; 9,26; 15,30; 21,14; Mc 3,8.

En una palabra, la actividad taumatúrgica de Jesús está enlazada con toda su vida; si se suprimiese, él no sería ya el que aparece en los evangelios. Si no hubiese hecho milagros, *no se explicaría la impresión causada por él en el pueblo, sean* amigos, indiferentes o enemigos. Y si no hubiese hecho milagros, no se contaría de él—la tradición más antigua no hubiera contado de él—ningún milagro, como no se contaban del Bautista (cf. Jn 10,41).

Una vez admitida esta «actividad taumatúrgica» como un dato indubitable de la vida de Cristo, no hay fundamento para hacer una selección entre los milagros de los evangelios, admitiendo unos como históricos y rechazando otros como legendarios.

Nos referimos particularmente a los milagros sobre la naturaleza, como el apaciguamiento de la tempestad (Mc 4, 35-41 par.). Otra cosa es el modo concreto como hayamos de imaginárnoslos «tal como sucedieron»; porque las narraciones de esos milagros son demasiado concisas, y, además, no *pretenden describirnos* el *fenómeno* a modo de film documental.

Podrán y deberán analizarse los pormenores incluidos en las narraciones evangélicas para discernir lo que realmente sucedió de lo que es ampliación interpretativa; pero no se dudará de la historicidad sustancial del suceso. El primero de estos trabajos corresponde a la exegesis; a nosotros nos basta con la «historicidad sustancial» de la actividad taumatúrgica de Jesús.

De la historicidad, pues, de los milagros no puede dudarse. Pero más que al examen directo de la documentación existen-

te sobre cada uno de ellos, hay que acudir al «contexto total» de toda la vida y persona de Jesús. Porque el milagro sólo podemos admitirlo como real si hay un contexto en que sea posible e inteligible; de lo contrario, el milagro carecería de sentido y tendríamos derecho para negarnos a admitirlo como no-existente.

Este contexto general lo encontramos, aunque éste es sólo un aspecto parcial, en el sentido de la misión de Jesús como predicador del reino de Dios. En ese contexto han colocado los evangelistas los milagros. No los narran por mera curiosidad histórica, como anécdotas accesorias, sino como manifestaciones llenas de sentido para explicar la obra y la persona de Jesús. Ni éstas pueden plenamente entenderse sin los milagros, ni los milagros pueden entenderse sin su relación íntima con aquéllas. La obra y la persona de Jesús son el fundamento último de la posibilidad y de la realidad de sus milagros: de su posibilidad, porque los milagros son consecuencias y derivaciones de su persona y obra; de su realidad, porque eran necesarios para explicitar el sentido de la obra y de la persona de Jesús.

Esto nos obliga a estudiar el sentido de los milagros.

4. El sentido de los milagros

Hemos repetido varias veces que lo importante en el milagro no es precisamente la maravilla obrada, sino su significación o alcance. Hemos visto también que así consideraban los evangelistas los milagros de Jesús, y por eso descubríamos en los evangelios una «teología» del milagro. Buscar en el milagro solamente lo prodigioso, que trasciende las fuerzas normales del cosmos, y cerrar los ojos al sentido del milagro *rechazando de antemano su significación posible, es la actitud* que Jesús reprendía en los fariseos (Mc 8,11; Mt 16,1-4; Lc 12,54-56).

No se trata de un sentido «alegórico» en cada milagro y en cada uno de sus pormenores, aunque no se niega que algunos de los milagros o de sus circunstancias admitan también ese sentido; por ejemplo, Juan parece ver sentido especial en que Jesús mandase al ciego a lavarse los ojos en la piscina de Siloé (Jn 9,7). Pero podemos decir que esos detalles, precisamente por su aspecto alegórico, son aquellos en que menos se puede insistir, tanto desde el punto de vista de la historia como bajo el de la teología del milagro. Esos sentidos alegóricos sólo pueden tomarse en cuenta «después» de haber percibido el sentido primordial de los milagros.

Pero tampoco hay que ir al extremo contrario de negar un milagro por cierto alegorismo interno al mismo milagro; el milagro, por ser una «acción simbólica», tiene relación íntima con la realidad significada, aun sin llegar a un alegorismo propiamente dicho.

Por otra parte: dar importancia al sentido o significado del milagro, no es quitársela a su realidad histórica. Se podrá decir: sin un sentido, ¿para qué un milagro?; pero habrá que decir también: sin un milagro, ¿dónde podría apoyarse el sentido?

El sentido fundamental que caracteriza todo milagro verdadero es su sentido «religioso». El milagro viene de Dios y lleva a Dios, y, consiguientemente, no puede estar desligado de Dios: el milagro no puede ser «profano». Por eso los milagros de Jesús están conectados con su enseñanza sobre el reino de Dios. Los falsos mesías y los falsos profetas harán maravillas y portentos (Mt 24,23-24; Mc 13,21-22); pero por sus frutos pueden ser conocidos; son lobos rapaces (Mt 7,15-16), que vienen no a dar vida, sino a robar y matar y destruir (cf. Jn 10,10). El sentido y finalidad de la verdadera religión es salvar al hombre, liberarlo, colmarlo de bendiciones de Dios; por lo tanto, los portentos de esos seudoprofetas son seudomilagros, puesto que su finalidad no es dar la salvación verdadera, sino ostentar su poder mágico. Es la razón de que Jesucristo no quisiese hacer prodigios inútiles (Mc 8,11-12).

El milagro, pues, tiene un sentido religioso; y esto quiere decir que, ante todo, tiene un sentido «soteriológico» o salvífico: demuestra la acción benéfica de Dios, a la que no pueden oponerse y resistir las fuerzas del mal. El milagro manifiesta la presencia de Dios, que con su omnipotencia soberana actúa para arrancar al hombre de su situación desgraciada y desesperada, desesperada por la impotencia del hombre para salvarse a sí mismo. Los milagros libran al hombre de todo aquello que le subyuga y hace miserable: de la enfermedad, de la muerte, y, por encima de todo esto, del pecado y del dominio de Satanás. Son, pues, argumentos de la proximidad del reino anunciado por Jesús. Véanse como ejemplos la curación del paralítico en Cafarnaúm y las de endemoniados (v.gr., Mc 1,23-26; 2,1-12).

En los milagros se manifiesta la acción de Dios que vence y destruye las raíces mismas de nuestra miseria. De esta manera los milagros ponen ante nuestros ojos en una forma visible el triunfo del Espíritu de Dios sobre todo poder enemigo de Dios y del hombre. Los milagros vienen así a confirmar

la proclamación del Evangelio; esta proclamación no es una palabrería vana e ineficaz, sino una fuerza de salvación: la eficacia invisible de esa palabra de salvación se patentiza en el efecto visible del milagro. En esta unión de mensaje y milagro es donde se acreditan mutuamente uno y otro, que, separados, perderían su eficacia y su sentido (cf. Mt 9,2-8; 11,2-6; Mc 3,20-30, etc.).

Pero la salvación, si bien se nos otorga en este mundo de un modo real, todavía no se nos da de un modo definitivo y total, ni Dios por medio de Cristo quiso restituirnos a un estado de paraíso terrenal. El milagro, por tener un sentido soteriológico, lo tiene también necesariamente «escatológico»: apunta a la realización futura consumada y absoluta. La victoria sobre la muerte, en la resurrección de Lázaro, no es el triunfo final, sino su preludio y esbozo. El milagro, por este carácter escatológico que encierra, participa de la tensión propia de todo lo escatológico entre la realización presente, verdadera, pero sólo inicial, y su realización futura plena y consumada.

En medio de esa tensión y de esa limitación inicial, nos muestra la dimensión total de la redención futura ultraterrena: será la salvación del hombre «todo entero», en su totalidad humana, en su espiritualidad y en su corporalidad; por eso Jesucristo sana toda clase de enfermedades y resucita muertos. Más aún, la salvación definitiva alcanza proporciones cósmicas cuando «la creación, sujeta actualmente a la vanidad y al contrasentido, será liberada y participará en la gloria de los hijos de Dios» (cf. Rom 8,19-22). Y aquí vemos el sentido soterioescatológico de los milagros de Jesús sobre la naturaleza: sobre esa naturaleza que parece estar en rebeldía contra Dios y en lucha contra el hombre para destruirlo (cf. Sal 89, 9-11; Mc 4,37-40). Los milagros de Jesús muestran por adelantado la salvación del hombre mismo y la del mundo del hombre.

Este doble sentido soterio-escatológico de los milagros no puede estar desligado de su sentido «cristológico»: al fin y al cabo, los milagros los hace Jesucristo. Más aún; él no sólo es su «autor», sino que también es su «sentido». Porque, si en los milagros se manifiesta la presencia de Dios actuando para nuestra salvación, Dios está presente en Jesucristo; o con más exactitud: Jesucristo mismo es la presencia salvífica de Dios. Lo mismo que, en último término, él es, no sólo el predicador del evangelio, sino, además, el evangelio predicado, también diremos aquí que él es el obrador del milagro y el milagro

obrado. Porque el gran milagro obrado por Dios, el que podríamos llamar «el milagro absoluto», es «el Señor, Jesús», «a quien Dios resucitó de entre los muertos» (Rom 4,24). Nuestra salvación definitiva es la participación en la gloria del Señor resucitado, cuando nosotros nos configuremos plenamente con la imagen suya celestial (cf. Rom 8,29; 1 Cor 15, 49). Los milagros obrados por él durante su vida terrestre son el preludio de esa configuración futura nuestra con su gloria, aunque ésta todavía no se había realizado en él cuando en su vida terrestre hacía los milagros.

Por este carácter peculiar de sus milagros, que son una anticipación de nuestra participación en su resurrección gloriosa, no puede extrañarnos que los milagros no pudiesen ser enteramente entendidos por los mismos apóstoles hasta después de la resurrección de Jesús; ni nos extrañará que los evangelistas nos narren los milagros a la luz del misterio pascual. El milagro es anticipo de nuestra resurrección; pero nuestra resurrección no solamente es una resurrección «por obra de» Jesucristo, sino una resurrección «hacia» él, una «inserción en» Jesús resucitado, iniciada ya en este mundo, pero que se consumará en el evo futuro. La respuesta a los anhelos del hombre por redención, la liberación del hombre esclavo de su pecado y miseria, no sólo se nos da por Jesucristo, sino «es» Jesucristo: él es el portador de la salvación y es al mismo tiempo la salvación que se nos trae. Por eso decimos que él es el obrador del milagro y también es el «sentido» del milagro. Buscamos luz, buscamos vida, porque nos vemos en tinieblas y muerte: él nos trae la luz y la vida, porque él *es* «la luz de los hombres» y él *es* «la resurrección y la vida» (cf. Jn 8,12; 12,46; 11,25).

En resumen: los milagros son obras de salvación que preludian la salvación final del hombre en su totalidad humana y cósmica; y son signos manifestativos de esa salvación y del mismo salvador nuestro Jesucristo.

En la vida pública, el único milagro que se dice obró Jesucristo sobre sí mismo fue el de andar sobre las aguas: lo narran tres evangelistas (Mt 14,22-33; Mc 6,45-52; Jn 6,15-21). El contexto cronológico es pascual: explícitamente en Juan (6,4), implícitamente en Marcos (6,39); y de la pascua cristiana es la reacción de los apóstoles ante el milagro, según Mateo: «se postraron ante él (en acto de adoración) diciendo: verdaderamente eres Hijo de Dios» (14,33). Diríamos, por tanto, que este milagro debe entenderse en contexto pascual.

Para concluir, advirtamos el valor «universal» de aquellos milagros. No todos los enfermos de Palestina fueron curados por Jesús ni fueron resucitados todos los muertos; porque el milagro no es la «realización» de la salvación universal, sino su «signo». Pero en esos signos podemos y debemos ver cada uno nuestra propia salvación. Si el signo no se aplicó a todos, la «realidad significada» está destinada a todos. Porque la realidad fundamental significada en aquellos signos era el mismo Jesús glorificado, y Jesús y su gloria son para todos los hombres, sin exceptuar ni uno solo.

Digamos, como complemento, que Jesús con sus milagros no quería hacer desaparecer de este mundo el dolor y la muerte, sino prenunciar su desaparición futura, cuando también sea derrotado el último enemigo de Dios y del hombre (cf. 1 Cor 15,26): el milagro no es la realización total, sino su signo. En primer lugar, el milagro no pretende sustituirse a la medicina o a la meteorología; si pretendiese hacerlo, el milagro se profanaría y Dios se secularizaría. Segundo, Dios no quiere suplantar con su omnipotencia nuestra actividad: respeta al hombre, al que confirió inteligencia y libertad para dominar la tierra. Tercero, el milagro no se hace para suprimir totalmente de este mundo el dolor y la cruz; porque con ello se imposibilitaría el ejercicio de la caridad con el afligido; para ello es conveniente que tengamos siempre entre nosotros pobres y necesitados (cf. Mt 26,11); sobre todo, se suprimiría el ejercicio del amor a Jesús y de la configuración a sus padecimientos en la esperanza de nuestra configuración futura a su gloria (cf. Rom 8,17). En fin, el milagro no quiere traernos la felicidad material, sino que nos llama a la fe; ahora bien, la fe es «de las cosas que se esperan, de las realidades invisibles» (cf. Heb 11,1).

En efecto, el milagro, precisamente por tener un «sentido», reclama su «inteligencia» o, para decirlo con la palabra exacta, pide «fe».

5. El milagro y la fe

El milagro, por el hecho mismo de tener un sentido, apela a nuestra inteligencia; por ser «palabra de la Palabra de Dios», según la expresión de Agustín arriba citada, quiere ser entendida. Pero como su sentido y su significado son las realidades sobrenaturales de la salvación escatológica, el milagro es una revelación, cuya aceptación incluye, además del asentimiento intelectual al misterio revelado, la adhesión total del hombre a la realidad salvífica significada por el milagro; y esta actitud

de asentimiento intelectual y de adhesión vital es lo que se llama «fe».

Los evangelistas, y con ellos la Iglesia, al predicarnos los milagros de Jesucristo, no sólo quieren instruirnos sobre nuestra salvación, sino también, y por encima de todo, exhortarnos a aceptarla en nuestras vidas; nos invitan a «creer». Con esta invitación cierra Juan su evangelio: «otros muchos signos (milagros) hizo Jesús... que no están consignados en este libro; pero éstos (pocos) los he dejado escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo obtengáis la vida en su nombre» (Jn 20,30-31).

En los evangelios, el milagro se pone siempre en relación con la fe. La carencia de fe—no todavía la de una fe perfecta que será efecto del milagro, sino la de una disposición del corazón a creer—hace imposible el milagro, según la expresión fuerte de Marcos: en Nazaret, donde sus conciudadanos «se escandalizaron de él» y no estaban dispuestos a reconocerle como profeta, Jesús «no pudo hacer allí ningún milagro», fuera de unas pocas curaciones (Mc 6,3-6); Mateo suaviza la expresión diciendo solamente que «no hizo allí muchos milagros», pero da la misma razón que Marcos: «por la incredulidad de ellos» (Mt 13,57-58).

Hemos visto antes que de gran parte de los milagros se dice expresamente los hizo Jesús a petición del interesado o de sus amigos; y pedir el milagro es ya fe, aunque tal vez sólo incipiente e incompleta. El mismo Jesús se muestra conmovido por la fe del centurión (Mt 8,10) o de la mujer cananea (Mt 15, 28), del paralítico y sus camilleros (Mt 9,1) o de la hemorroísa (Mc 5,30-34); conmovedora también la fe de los ciegos de Jericó (Mc 10,46-52) y la fe en crescendo de las hermanas de Lázaro (Jn 11,3.21-27). Una frase frecuente en labios de Jesús al hacer sus milagros es: «tu fe te ha salvado; hágase conforme a tu fe» (v.gr., Mt 9,22.39; 15,28). En otras ocasiones requiere, como condición para obrar el milagro, un acto explícito de fe: «¿creéis que puedo hacer esto (que me pedís)?» (Mt 9,29). «Yo soy la resurrección y la vida... ¿crees esto?» (Jn 11,25-26). A veces él mismo exhorta y anima a creer; se le oye frecuentemente decir, antes de obrar el milagro: «ten confianza», o «no temas» (v.gr., Mc 5,36; Lc 8,50; Mt 9,2.22). En una ocasión los circunstantes serán los que animan al enfermo: «ten confianza, levántate, él te está llamando» (Mc 10,49). En otro pasaje, cuando los discípulos están en la nave bregando contra las olas y el viento (Mt 14,24; Mc 6,48), Jesús se les presenta

sobre las aguas y, con palabra reveladora[1] (Mt 14,27), les dice, juntando los dos verbos en una frase de auto-revelación: «Confiad, yo soy, no temáis» (Mt 14,27; Mc 6,50; Jn 6,20 omite el primer verbo).

Cuando no se ha señalado la fe como condición previa, se enunciará como resultado o consecuencia del milagro. Porque éste era el efecto producido en los hombres de buena voluntad, como lo significaban los «coros finales» de Marcos y la «glorificación de Dios» señalada por Lucas. De una manera explícita y conmovedora lo expresa Juan en la conclusión del milagro del ciego de nacimiento: «Jesús le encontró y le dijo: ¿crees en el Hijo del hombre?; y el ciego respondió: Señor, ¿quién es, para que yo crea en él?; a lo que Jesús dijo: le has visto y es precisamente el que (revelándosete) está hablándote; dijo el ciego: creo, Señor; y se prosternó ante él» (Jn 9,35-38).

Por supuesto, esa fe admite o, mejor diríamos, exige un crecimiento: desde una fe débil y embrionaria hasta la fe explícita en «Jesús, Mesías e Hijo de Dios» (Jn 20,31); desde la fe inicial de los discípulos al contemplar el milagro de Caná (Jn 2,11), hasta la fe perfecta «en la Escritura y en la palabra de Jesús», que alcanzaron «después que él hubo resucitado de entre los muertos» (Jn 2,22). Este progreso y crecimiento en la fe, que, como es sabido, es un tema favorito del cuarto evangelio, lo presenta Marcos, en otra forma, en la súplica del padre del epiléptico: «creo; ven en socorro de mi poca fe» (Mc 9,24). La fe tiene ese proceso de crecimiento, como lo tuvo la vista de aquel ciego de Betsaida, que primero comenzó a ver confusamente y luego alcanzó la visión clara de las cosas (Mc 8,23-35).

En todo caso, fe es necesaria. Porque fe es la confesión humilde de la propia impotencia, la petición confiada de socorro al que todo lo puede y, en consecuencia, la apertura del corazón a la luz y a la acción de Dios. Si el corazón del hombre se cierra, la luz y la acción divina resbalan sobre él dejándole, por su culpa, en las tinieblas y en el pecado (cf. Jn 8,21.24; 9,41; 15,22.24). Se verá el fenómeno extraordinario, pero no se percibirá el «signo» o «el milagro», porque no se percibirá la acción salvífica de Dios, operante en y por Jesucristo. Se llegará hasta el punto de atribuir las maravillas obradas por Jesús al poder diabólico (Mt 12,2-4): ésta es la «blasfemia contra el Espíritu», que no puede perdonarse, porque el hombre se hace sordo a la llamada de Dios y rechaza contumazmente la gracia del Espíritu (cf. Mt 12,31-32). Más aún, se llegará a querer

[1] ἐλάλησεν.

destruir el signo de la acción divina salvífica: se intentará matar a Lázaro, signo de fe para muchos (Jn 12,10-11); y, sobre todo, se decidirá dar muerte a Jesús, que es personalmente el signo y sacramento primordial de la gracia de Dios (Jn 11,53).

Dios no fuerza sus beneficios; ofrece al hombre su gracia, le invita a aceptar la salvación; pero respeta su libertad. Así es como el milagro, que de parte de Dios es signo de su acción salvífica, puede convertirse en ocasión de condenación para el hombre que se obstina contra la bondad misericordiosa de Dios: el milagro viene a ser un «juicio», de modo que «los que no ven lleguen a ver, y los que (se glorían de que) ven se cieguen» (Jn 9,39). El milagro como signo obrado, lo mismo que la parábola como signo hablado (cf. Mt 13,14-16 par.), llaman a una decisión. El milagro no permite espectadores curiosos e indiferentes: reclama que se tome una posición, de fe o de incredulidad.

Porque el milagro de Jesús, lo mismo que su palabra, es un encuentro con Dios en Jesús: Dios que nos sale al paso trayéndonos la salvación, la Luz del mundo que está entre nosotros y que hay que apresurarse a aceptar con la fe para hacerse hijos de la Luz, porque, de lo contrario, nos acosarán las tinieblas (cf. Jn 12,35-36); porque «el que no está conmigo, está contra mí, y el que no acopia conmigo, despilfarra» (Mt 12,30).

Esto fueron los milagros para los que presenciaron aquellos «signos» obrados por Jesús, y esto son para nosotros los milagros que leemos en los evangelios. Para eso se nos narran: no por mero deseo de darnos una información completa sobre la vida y actividad de Jesús, sino para que, leyendo «lo que está escrito, creamos..., y creyendo alcancemos en su nombre la vida» y la salvación (Jn 20,31). Los milagros de los evangelios son para el lector un encuentro con Jesucristo que viene a salvarle. La actitud del creyente al leer estos milagros es la del ciego y la de los discípulos: «Señor, creo; y se postró ante él» en actitud de adoración y de entrega total (cf. Jn 9,38; Mt 14,33). Porque el milagro es un signo de la acción de Dios en Jesucristo; tal vez más exactamente: es un signo del mismo Jesucristo, que es para nosotros la resurrección y la vida, la salvación.

6. El poder taumatúrgico de Jesús

Volvamos, pues, la vista a Jesucristo, para comprender mejor lo que los milagros nos manifiestan de él. Hemos hablado arriba de su «actividad taumatúrgica»; hablemos ahora de su «poder taumatúrgico» que aquélla presupone.

Ante todo nos llama la atención la «amplitud ilimitada» de ese poder. Sana toda clase de enfermedades, resucita muertos, apacigua tempestades, despoja a las fuerzas del mal de sus presas, perdona los pecados. Su poder se extiende al mundo visible y al invisible; incluso podría llamar en su socorro a los ángeles de Dios. «Podía todo lo que quería», resume Tomás de Aquino; pero a renglón seguido añade: «pero no quería nada irrazonablemente» [2]; porque su poder taumatúrgico tiene una finalidad muy determinada; hacer «las obras que su Padre le ha dado» (Jn 5,36), llevar a cabo «la obra que le ha encomendado su Padre» (Jn 17,4); y ésta es la de dar vida y salvar a los hombres. Para llevar a cabo esta obra, posee él su poder, tan amplio como se extiende la miseria del hombre, en su totalidad espiritual y corporal, y aun en su dimensión cósmica o en su relación con el universo.

En segundo lugar, es un poder que podemos calificar de «soberano», semejante a la omnipotencia creadora de Dios. No hay fuerzas que se le opongan. Hace los milagros sin fatiga: le basta una palabra, un imperativo, para que se produzca el efecto milagroso; a veces acompaña la palabra con la imposición de manos, y en alguna ocasión con una acción simbólica, como la de ungir los ojos del ciego (cf. Jn 9,6-7). Jamás asoma en él duda o temor de que su poder taumatúrgico puede fallarle. Jamás titubea o vacila de lo que conviene hacer: cuando las turbas le siguen a un sitio retirado y, compadecido de ellas, manda a sus discípulos que les den de comer para que no desfallezcan en el camino (Mt 15,32), él toma la iniciativa del milagro, porque «ya sabía lo que iba a hacer» (Jn 6,6; cf. par.).

En tercer lugar, es un poder «propio», que él posee y ejercita por propia autoridad y según su propio deseo. «¿Qué queréis que haga por vosotros?» (Mt 20,32). «Señor, si quieres, puedes limpiarme (de mi lepra); y Jesús extendiendo la mano le tocó diciendo: quiero, queda limpio» (Mt 8,2-3). «El Hijo da vida a los que quiere dársela» (Jn 5,21). Sin embargo, su poder taumatúrgico no es rebelde ni insubordinado; porque es el poder del Hijo, conforme en todo con los deseos de su

[2] *STh* III q.13 a.4.

Padre. En una ocasión ora en voz alta a su Padre, antes de hacer el milagro, para que el pueblo circunstante crea que el Padre le ha enviado (Jn 11,41-42). Sometiéndose a la voluntad del Padre, que le ha encomendado «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,6; 15,23), sólo por excepción hace uso de su poder taumatúrgico entre los no-israelitas: la mujer cananea (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30) o el endemoniado geraseno (Mc 5,1-20 par.).

En cuarto lugar, su poder taumatúrgico es «salvífico». Es la razón de que no haga prodigios espectaculares, ni utilitarios, ni punitivos, ni profanos; sino solamente milagros de misericordia que remedian la miseria humana; su poder está al servicio de su bondad. Y estos mismos milagros los hace únicamente en un contexto de fe en la acción benéfica y salvadora de Dios: acción salvadora, que da más importancia al perdonar que al curar (cf. Mc 2,5-11 par.). Ya hemos visto que la incredulidad obstinada era la única que podía imposibilitarle el ejercicio de su poder, por sustraer la condición necesaria para su acción. Porque, si el milagro es un encuentro con Jesús, sólo la incredulidad, que se empeña en esquivarle, es la que hace imposible el milagro.

Finalmente, precisamente por ser salvífico, su poder taumatúrgico alcanza la dimensión de «escatológico». «El que viene a mí nunca padecerá hambre, y el que en mí cree jamás padecerá sed... El que contempla al Hijo y cree en él, tiene ya la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6,35.40). Los milagros eran pre-figuración de esta salvación final y definitiva.

Todo lo aquí dicho lo resume admirablemente Juan en su capítulo quinto. Jesús tiene un poder igual al del Padre; de hecho no hace más que asociarse a la actividad de su Padre (v.17). No es, pues, un poder insubordinado ni independiente (v.19-20); con todo, le compete el poder del Padre en su totalidad (v.21); más aún, en cierto sentido puede decirse que el Padre ha abdicado en él todos sus poderes, por ser él el Hijo, cuyo honor redunda en gloria del Padre (v.22-23). Este poder lo ejercita Jesús ya en el tiempo presente, en los milagros que hace, no en cuanto meros prodigios externos, sino en cuanto signos de salvación interna por la fe (v.24-25), porque él tiene poder para dar la verdadera vida (v.26-27). Pero el ejercicio de su poder se consumará en la obra de la resurrección escatológica (v.28-29).

Hemos repetido varias veces que Jesús no prodigaba sus milagros: no era milagrero. Sin embargo, en algún caso parece

que el milagro se realiza sin advertirlo él: «si logro tocar siquiera la fimbria de su túnica, sanaré», piensa en su interior la hemorroísa; y así fue. Jesús se vuelve preguntando quién le ha tocado, en medio de aquella multitud que por todas partes le apretujaba (Mc 5,28.31), porque ha sentido que de él ha salido virtud para sanar (Lc 8,46). Casi se diría que se le escapan los milagros, que se los arrancan sin él querer. Los enfermos se lanzaban a él para tocar por lo menos la orla de su vestido (Mc 3,10), porque de él emanaba fuerza para curarlos (Lc 6,19): Marcos y Mateo emplean aquí el término «se salvaban» [1], que tiene un matiz cristiano de salvación en sentido escatológico (Mc 6,56; Mt 14,36).

Cierto que Jesús no hace los milagros al azar; sabe muy bien que Elías fue enviado únicamente a la viuda de Sarepta de Sidón, dejando las muchas que había en Israel; y que Eliseo solamente curó de la lepra al sirio Naamán (Lc 4,25-27). El milagro no se hace más que en favor del que cree. A pesar de esto, en él «trabajaba la virtud de Dios para sanarlos» (Lc 5, 17). Podríamos hablar de una especie de necesidad de hacer milagros, no en cuanto «prodigios», sino en cuanto «signos»: mientras está en el mundo es la Luz que ha venido a iluminar a todos los hombres (Jn 1,9; 3,19; 9,5; 12,35), para dar la vida a todos los que crean en él (Jn 1,4; 3,15; 5,24.25; 8,12; 10,28; 11,25.26, etc.). Y por eso tiene que dar «señales» de sí mismo; porque esto es también parte de «la obra» que su Padre le ha encomendado.

La conclusión de esto es que a Jesucristo hay que atribuirle un poder sin restricción respecto de todas las obras relativas a nuestra salvación; porque éste es el sentido mismo de la encarnación del Hijo de Dios: para salvarnos. Los milagros son manifestaciones o «señales» de su «exusía» o poder vencedor del mal y creador de vida.

Contemplando así en toda su amplitud el poder taumatúrgico de Jesucristo, diríamos que los milagros que realizó durante su vida fueron nada más «las migajas que caen de la mesa de los hijos» (cf. Mc 7,28). Su verdadero poder se manifestará cuando después de su resurrección envíe al Espíritu Santo, y cuando al fin de los tiempos nos haga sentar a su mesa en su reino (cf. Lc 22,30).

[1] ἐσώζοντο, διεσώθησαν.

7. Los milagros y el misterio pascual

Para completar la materia que vamos tratando es menester llamar la atención sobre dos puntos importantes.

Ante todo, sobre la intervención de la humanidad de Jesucristo en la ejecución de los milagros. Es fácil caer, involuntariamente, en una especie de docetismo o monofisismo, según el cual Jesús, en cuanto hombre, apenas interviene en la obra milagrosa, como si ésta hubiese de atribuirse única y exclusivamente a su divinidad omnipotente.

El testimonio de los evangelistas señala, al contrario, la intervención de su humanidad: nos presentan a Jesús obrando los milagros precisamente «como hombre». En efecto, no sólo ejecuta el milagro mediante su palabra y su acción humana (v.gr., «extendiendo la mano le tocó y dijo: quiero, queda limpio»: Mt 8,3), sino que, además, lo que le mueve a hacer milagros son sentimientos humanos de compasión (v.gr., Mc 8,2; Jn 11,33.36, etc.). Sus palabras y gestos externos y sus afectos internos, totalmente humanos, no fueron fingidos ni inútiles.

En tiempo de las controversias cristológicas se discutió agudamente sobre la parte que en sus milagros correspondía a su divinidad o a su humanidad; porque había que evitar descarríos dogmáticos que dividiesen en dos la unidad de Cristo o negasen la verdad de su existencia humana histórica y real, reduciéndola a un mecanismo en manos del Verbo. Desgraciadamente, así se desenfocaba la cuestión. La Escritura nunca distingue entre la acción de la divinidad y la de la humanidad dentro del mismo Cristo; la única distinción que se indica es entre la operación del Padre y la del Hijo hecho hombre, Jesucristo, para afirmar inmediatamente la unidad de ambas (cf. Jn 5,17-20.36; 10,37-38; 14,10). La única distinción que podemos hacer es sobre el origen o la fuente de este poder taumatúrgico. Es un poder que le viene únicamente de Dios, no de los hombres. O si queremos decirlo en otros términos: es un poder que posee, no por lo que tiene de hijo de los hombres, sino porque es Hijo de Dios hecho hombre, y porque, como tal, posee la plenitud del Espíritu de Dios.

El es verdaderamente el Hijo de Dios, «a quien el Padre ama y muestra sus propias obras» para asociárselo en la obra de la salvación nuestra; y el Padre ha puesto en él la plenitud del Espíritu, que es, en comunidad con el Padre, Espíritu de Cristo. Como Hijo unido al Padre y lleno del Espíritu, es como

lleva a cabo «la obra» de su Padre, en la que quedan incluidos los «signos» de la salvación.

El segundo punto se enlaza con el anterior y es aún, si cabe, más esencial. Su poder taumatúrgico, más que dominio triunfalista, es servicio: el servicio del Siervo de Yahvé, que cura nuestras miserias porque las ha cargado sobre sus hombros: «sus llagas nos han sanado» (Mt 8,17; Is 53,5). Sus milagros no pueden separarse de su misterio pascual. Según esto, habría que apostillar la frase que escribimos unas líneas más arriba: Jesús obraba sus milagros «sin fatiga», es verdad; pero ello fue en virtud del esfuerzo y fatiga con que en su pasión «tomó sobre sí nuestras flaquezas y sobrellevó nuestros dolores» (Is 53,4). Tuvo poder para hacer milagros porque iba a dar su vida para darnos vida.

Un milagro que se le pidió, pero que para él era absolutamente imposible, hubiera sido el de bajar de la cruz (cf. Mc 15,30-32). Porque hubiera ido esencialmente contra su misión salvífica y le hubiera privado radicalmente de todo poder para salvar a otros. El precisamente había venido «para servir y dar la vida por muchos», para que éstos la alcanzasen por medio de él (Mc 10,45).

El signo supremo y definitivo es el mismo Jesucristo, Dios-hombre, precisamente «en cuanto hombre», muerto y resucitado. Allí es donde plenamente «se manifestó la gracia de Dios, fuente de salvación para todos los hombres»: en Jesucristo «que se entregó (a la muerte) por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificar un pueblo que le pertenezca» (Tit 2, 11-14). El es nuestro Salvador en cuanto «segundo Adán», en cuanto hombre totalmente nuevo, que renueva la humanidad entera (cf. Rom 5,15-21; 1 Cor 15,21-22.45). Y como hombre es el mediador de salvación para todos los hombres (1 Tim 2,5-7). Por consiguiente, si la redención se ha hecho en él y por él «en cuanto hombre», con la intervención insustituible de su realidad humana, también los milagros, que son aplicación anticipada y «signo» de la redención consumada, han de realizarse por Jesucristo «en cuanto hombre».

Tenían razón los Padres al hablar de su «humanidad vivificadora» (DS 262). Lo había dicho él mismo: «en verdad, en verdad os digo: ... el que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo le resucitaré en el último día; porque mi carne es la comida verdadera, y mi sangre es la bebida verdadera; el que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él» (Jn 6,53-58). Pero, no se olvide, ésta es la

carne entregada «por la vida del mundo» (Jn 6,51), su realidad humana destrozada en la cruz y glorificada después por la diestra del Padre (Act 2,33; 5,31).

Resumiendo: Jesucristo, Dios-hombre, muerto y resucitado en cuanto hombre, es el signo eficaz supremo, *el sacramento fundamental* de nuestra salvación. Por la encarnación y la redención—dos facetas de un único misterio—, en Jesucristo hombre se manifiesta y actúa la voluntad salvífica de Dios. Y de este sacramento fundamental, de este «signo eficaz» viviente que es Jesucristo, Dios-hombre, se deriva el sentido y la eficacia de aquellos «signos» anticipados y visibles de nuestra salvación.

«La gracia y la verdad se han hecho realidad por Jesucristo» (Jn 1,17). En el plano de la revelación y en el plano de la acción, el único Mediador es el Verbo hecho carne; en ambos planos es indispensable su actividad humana mediadora. La acción salvífica de Dios en la historia de la salvación está toda encauzada a través de Jesucristo «en cuanto hombre». Lo mismo que él «entrega su alma» de su propia voluntad humana en obediencia al Padre, sin que nadie pueda forzarle a ello (Jn 10,18), lo mismo con su voluntad humana obra el milagro: «quiero, queda limpio» (Mt 8,3); «hijo, tus pecados se te han perdonado..., levántate... y anda» (Mc 2,5.11).

Los milagros obrados por él no son más que la aplicación, hecha por voluntad del mismo Jesús en cuanto hombre, del signo supremo de su misterio pascual. Mejor quizás: son la aplicación de sí mismo como sacramento fundamental a casos particulares profético-simbólicos y presignificativos de la incorporación del hombre al mismo Jesucristo «en cuanto hombre», glorificado por su muerte-resurrección.

En su vida terrestre, antes de su muerte-resurrección, Jesús, anticipadamente, ejecuta esas señales de su futura resurrección y de nuestra incorporación escatológica a su resurrección gloriosa. Después de ella no se cuenta más que un milagro, y aun éste no se narra bajo el epígrafe de «signo», sino de «aparición» o manifestación reveladora que podríamos denominar teofanía [k] (Jn 21,1.14). Es que el período de señales anticipadas ha concluido con la resurrección; ha entrado ya el de las realidades salvíficas, verdaderas aunque ocultas, presentes pero aún no consumadas. El mismo es «el signo» que «se manifiesta».

A los milagros sucede la efusión de los dones, que, no ya prefiguran, sino realizan, aunque sólo invisible e inicialmente, nuestra inserción en la vida de Cristo oculta en Dios, hasta

[k] ἐφανέρωσεν ἑαυτόν, ἐφανερώθη.

que se manifieste abiertamente haciéndonos partícipes definitivamente de su gloria (cf. Col 3,3-4). La obra de Cristo resucitado, que ya no es pura «señal» ni «parábola», sino «arras», es la efusión del Espíritu Santo sobre la Iglesia (cf. 2 Cor 1, 22; 5,5; Ef 1,14; Rom 8,11): de ese Espíritu que es el «Espíritu de Jesucristo».

En Caná, «la Madre de Jesús» con su petición le ponía en un compromiso (éste nos parece el sentido de aquel «¿qué a tí y amí?»): «aún no ha llegado mi hora» suya, la de confundir los dones del Espíritu en el banquete de bodas con la nueva comunidad mesiánica, la de su «exaltación» en la cruz y a la diestra del padre. Sólo como símbolo profético podrá convertir ahora en vino el agua de los antiguos ritos, anticipando la manifestación de su «gloria» y encaminando a sus discípulos hacia una fe, que alcanzará su plena expansión cuando él haya «entregado el Espíritu» y de su costado herido hayan brotado «sangre y agua» (Jn 2,1-11; cf. 19,34-35).

No dejará de haber milagros en la Iglesia, como lo muestra el libro de los Actos; porque Jesús, a diferencia de Elías (cf. 2 Re 2,9-10), pudo, sin dificultad y por propia voluntad, transmitir a sus discípulos el poder de hacerlos (cf. Mt 10,1 par.; Mc 16,17-18); y ellos usarán de este poder, si bien siempre «en el nombre de Jesús» (cf. Mc 16,17; Act 3,6; 4,10.30; 10,43, etc.). Esos milagros serán también signos de las realidades escatológicas todavía por venir, y, en la penumbra del arcano, ya presentes.

Jesucristo, sin embargo, pone por encima de los milagros el cumplimiento de la voluntad del Padre y el ejercicio del amor al prójimo (Mt 7,21-23; 22,37-39; cf. Lc 10,20); más que conferir a su Iglesia el derecho a ejecutar portentos de poder, le impuso el deber de obrar milagros de caridad.

Finalmente, más que «señales milagrosas» en anticipación del futuro, Jesucristo instituyó en su Iglesia «signos sacramentales», símbolos eficaces del perdón presente de los pecados (cf. Mt 18,18; 28,19; Jn 20,23) y de la efusión actual del Espíritu, que es prenda de nuestra salvación final y consumada (cf. 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14; Rom 8,11).

* * *

Al fin de este capítulo, surge de nuevo la interrogación con que terminábamos el anterior: «¿De dónde esta sabiduría y estos milagros?» (Mt 13,54).

Capítulo 12

LA CIENCIA HUMANA DE JESUCRISTO

1. *El testimonio escriturístico:* A. Textos que señalan limitación. B. Textos que afirman ciencia sobrehumana. C. Resumen.
2. *Teorías clásicas sobre la ciencia de Cristo.*
3. *Elaboración teológica:* A. Impostación del problema. B. Dato fundamental. C. Ciencia de visión. D. Ciencia infusa. E. ¿Puede hablarse de fe en Cristo? F. Doble connaturalidad. G. Conclusión.

BIBLIOGRAFIA

STh III q.9-12; q.15 a.3.
Schmaus, I p.713-727.
Duquoc, p.226-244.
González Faus, II p.598-604.
J. T. Ernst, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi* (FbB, Herder, 1971).
A. Moreno, *The Nature of St. Thomas' Knowledge «Per connaturalitatem»:* Ang 47 (1970) 44-62.
H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi:* Q. Dis 32 (1966) (cf. R. Haubst: ThRev [1969] 131ss).
R. Brown, *How Much Did Jesus Know? - A Survey of the Biblical Evidence:* CBQ 28 (1967) 315-345.
E. Gutwenger, *Das Wissen Christi:* Concil (1966) 45-52.
J. Winandy, *Le logion de l'ignorance (Mc XIII 32; Mt XXIV 36):* RB 75 (1968) 63-79.
G. Howard, *On the «Faith of Christ»:* HarThR 60 (1967) 459-465.
J. Bligh, *Did Jesus Live by Faith?:* HeyThJ 9 (1968) 414-419.
M. Barth, *The Faith of the Messias:* HeyThJ 10 (1969) 363-370.
K. Rahner, *Saber y conciencia de Cristo,* en *Escritos de teología:* V p.221-243.
F. Lentzen-Deis, *Der Glaube Jesu: Gottesverhältnis Jesu von Nazareth als Erfüllung alttestamentlichen Glaubens:* TrThZt 80 (1971) 141-155.
Wolfgang Schenk, *Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube Christi:* TLZ 97 (1972) 161-174.

«Hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto» (Jn 3,11).

Concluimos el capítulo anterior repitiendo la pregunta que el pueblo se hacía al oír la predicación y contemplar los milagros de Jesús: «¿De dónde le vienen a éste esta sabiduría y estos prodigios?» (Mt 13,54); «¿qué género de sabiduría se le ha dado a éste, que incluso se obran milagros por sus manos?» (Mc 6,2). Es la pregunta normal que ocurre acerca de quien se presenta en toda su actuación como un profeta. ¿Qué palabra de Dios tiene que comunicarnos? ¿Cómo ha recibido de Dios esa enseñanza que nos invita a aceptar como una revelación? Es la pregunta que ahora trataremos de responder.

No podemos contentarnos con la respuesta simplista de que Jesús tenía que saberlo todo por aquello de que es verdadero Dios. Esto sería incurrir una vez más en docetismo o monofisismo, reduciendo la existencia humana de Cristo a la de una mera careta o instrumento mecánico de su divinidad. La sabiduría o ciencia de que aquí hablamos no es la omnisciencia que el Hijo de Dios, como Verbo, posee en su divinidad, sino la ciencia o sabiduría que Cristo posee como hombre; y más en concreto, es la ciencia humana que poseyó durante su vida terrestre: el saber o conocimiento de las cosas que manifiesta en sus palabras y acciones, desde su infancia hasta el momento de su muerte en la cruz.

Porque Jesucristo, lo mismo que «trabajó con manos humanas», también «pensó con inteligencia humana» (GS 22). De modo que hay que descartar ahora todas las consideraciones relativas a su ciencia divina, así como las referentes a la ciencia del Señor glorificado. Llamamos la atención sobre este punto, porque no habrá que aducir textos escriturísticos indiscriminadamente, sin examinar si pretenden, o no, enunciar algo sobre el saber humano de Jesús como hombre y precisamente durante su vida mortal.

Por «ciencia» no se entiende aquí el saber científico, sino sencillamente el conocimiento claro y cierto de las cosas. Sobre este conocimiento de Jesús en cuanto hombre durante su vida tendremos que investigar su objeto, sus propiedades, su origen.

1. El testimonio escriturístico

Los evangelios son los que en esta materia pueden darnos más luz; no porque sus autores hayan pretendido directamente hacer una exposición analítica del saber de Jesús durante su vida, sino porque en frases incidentales dejan caer, casi inadvertidamente, datos que permiten entrever la ciencia de Jesús.

Pero ahí mismo encontramos ya una dificultad; porque no es fácil concordar entre sí las afirmaciones de los evangelios referentes a la ciencia humana de Cristo. No sólo se advierten diferencias en este respecto entre el evangelio de Marcos, más rudo en sus fórmulas, y el de Juan, más teológico en su expresión; sino que, dentro del mismo evangelio de Marcos, se descubren dos series de textos, en una de las cuales se patentizan limitaciones del saber humano de Cristo, y en la otra se le atribuyen dimensiones sobrehumanas. Es, pues, necesario analizar cuidadosamente los textos.

A. *Textos que señalan limitación.*—Veamos, en primer lugar, aquellos que parecen señalar una limitación a los conocimientos humanos de Jesús. Ante todo, la suponen todos aquellos pasajes en que se habla de crecimiento en ciencia o de adquisición de nuevos conocimientos; ambas cosas hubieran sido imposibles si su ciencia hubiese sido ilimitada y perfecta desde sus principios.

Inmediatamente viene a la memoria la frase de Lucas sobre Jesús adolescente: «crecía en estatura (desarrollo físico) y en sabiduría» (Lc 2,40-52). Si su crecimiento físico no era sólo aparente, sino real, también hay que afirmar un crecimiento real en sabiduría o conocimiento de las cosas; donde el evangelista no indica diferencias, no tenemos derecho nosotros a ponerlas.

En la vida pública, en más de una ocasión, Jesús hace preguntas. Una pregunta a veces quiere puramente provocar al interlocutor a que manifieste sus pensamientos o deseos; sin necesidad de preguntárselo, cualquiera podía saber que el paralítico de la piscina deseaba curarse, y hacerle esa pregunta era únicamente invitarle a poner su esperanza en el que quería ayudarle a recobrar la salud (Jn 5,6). Así son también esas preguntas hechas por Jesús para dar ocasión a una profesión de fe en él (Mt 16,13.15; Mc 8,27.29; Jn 6,67; 9,35). Pero, por lo general, una pregunta pide información sobre algo que se desconoce, y no hay razón para exceptuar las preguntas hechas por Jesús (v.gr., Mc 6,38; 9,21; Jn 11,34); porque, aunque tuviese intención de alimentar milagrosamente a la mul-

titud y de resucitar a Lázaro (cf. Jn 6,5-6; 11,11.14-15), no era menester que supiese el número exacto de panes que un jovencito traía en su alforja (Jn 6,9; Mc 6,38) ni el sitio preciso de la tumba de su amigo (Jn 11,34). En una ocasión, a la pregunta se junta la mirada investigadora (Mc 5,30.32). Y aun las preguntas hechas para pedir un acto de fe no suponen necesariamente que la respuesta sea conocida de antemano.

En otras circunstancias, Jesús expresa admiración por la fe, o sorpresa por la incredulidad (Mt 8,10; Mc 6,6; Lc 7,9; Mc 3,5; 8,29). Estas manifestaciones espontáneas de admiración o sorpresa indican que se ha tropezado con algo inesperado e imprevisto, ignorado hasta ese momento. Hay también pasajes, en que la cláusula: «al ver Jesús», parece deber interpretarse como un caer en la cuenta de algo que no se había advertido antes (v.gr., Mc 2,5; 6,24; 8,33; 10,14).

En fin, los sentimientos de compasión, de tristeza o de ira que en él brotan con tanta espontaneidad, parecen indicar una reacción natural ante una situación para la que no se estaba preparado (v.gr., Mc 3,5; 6,35; 8,12).

No admitir estos datos de los evangelios en su sentido natural y obvio llevaría, en último resultado, a convertir toda la conducta de Jesucristo en una farsa. Pero esto sería negar toda la historicidad de su vida, negar la realidad de su existencia humana, y, por lo tanto, negar la misma encarnación del Hijo de Dios. Insistimos en señalar este peligro en la tendencia de eliminar de Cristo todo lo que nos suena a deficiencia o limitación. ¿Pudo haber encarnación sin implicar una limitación?

Concluyamos esta serie de textos con uno que explícitamente señala una frontera en su ciencia y positivamente afirma una ignorancia: «en cuanto a la fecha y hora (del último día), nadie los conoce, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino únicamente el Padre» (Mc 13,32). La omisión del inciso «ni el Hijo» en muchos manuscritos del pasaje paralelo (Mt 24,36) logra suavizar la frase, pero no cambiar su sentido, puesto que, en todo caso, aquel conocimiento queda reservado a «solo el Padre».

De este texto se han dado muchas interpretaciones atenuantes: que se querría solamente indicar la incongruencia de que lo supiésemos (cf. Act 1,7), o que no entraba en la misión del Hijo en la tierra el declarárnoslo, o que a él, en cuanto Hijo, no le correspondía el decidirlo, etc. Todas estas interpretaciones atenuantes tienen un mismo punto de partida: se piensa que hay que atribuir a Jesucristo la

máxima ciencia posible, al menos en todo lo relativo a materias enlazadas con su enseñanza sobre el reino.

Sin embargo, aun admitiendo la validez de ese axioma, habrá que ser cauto en su aplicación. En el caso presente, se podrá legítimamente preguntar qué importancia tiene, para el núcleo de la enseñanza sobre el reino y sobre nuestra salvación, la cuestión de la fecha y hora exacta del último evento o clausura del tiempo escatológico intra-terreno. Si este tema queda en la periferia del mensaje, no puede deducirse de aquel axioma la necesidad de que Jesús como hombre conociese «el día y la hora».

Teológicamente, como luego explicaremos, no parece que haya dificultad en entender el texto en su sentido obvio: Jesús en su vida terrestre no conocía aquella fecha; conocía, sí, que había de venir la consumación del evo presente, pero ignoraba concretamente cuándo sobrevendría el fin: ni lo sabía ni le interesaba saberlo; esta ignorancia no disminuía la importancia y la urgencia de su mensaje.

B. *Textos que afirman ciencia sobrehumana.*—Pasemos ahora a la serie opuesta: la de los textos que afirman de Jesucristo un saber sobrehumano. El más abundante en este género es el evangelio de Juan; pero también el de Marcos, que nos ha surtido de tantos pasajes sobre la limitación de ciencia en Jesús, nos ofrece otros en que se exalta su conocimiento profundo de las cosas, incluso de cosas celestiales.

Según este evangelio, ya en su bautismo Jesús «vio los cielos abiertos» y oyó la voz del Padre que se dirigía a él en íntimo diálogo: «Tú eres mi Hijo» (Mc 1,10-11). Su intuición penetrante, no sólo le da la persuasión de que «ya se ha completado el tiempo» para el advenimiento del reino de Dios (Mc 1,15), sino que le hace contemplar por adelantado la consumación definitiva, en que «el Hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre» (Mc 8,38), y ve la gloria de este Hijo del hombre a la diestra del Todopoderoso (Mc 14,62); así es como predice con aplomo los eventos conexos con aquella consumación (Mc 13,5-31). Y es evidente que, según Marcos, Cristo, durante su ministerio público, posee una visión que alcanza hasta el mundo invisible de las realidades espirituales escondidas bajo los fenómenos sensibles: la realidad del influjo de Satanás y del pecado (v.gr., Mc 2,5.10). En fin, un par de pasajes nos muestran una previsión humanamente inexplicable (Mc 11, 1-6; 14,13-15).

Los datos aquí enumerados se encuentran también, con pequeñas diferencias de formulación o de acento, en Mateo

y Lucas. Estos tienen además un pasaje no referido por Marcos, en el que se habla de un conocimiento mutuo del Padre y del Hijo, propio y exclusivo de ambos: «todo me ha sido entregado por el Padre; nadie conoce al Hijo (quién es el Hijo) sino el Padre, y nadie conoce al Padre (quién es el Padre) más que el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo» (Mt 11,27; Lc 10,22: entre paréntesis se han indicado las variaciones de la fórmula de Lucas). A todas luces, según este *logion*, Jesús, que habla aquí como hombre, afirma de sí mismo un conocimiento de Dios como Padre suyo esencialmente superior al que cualquier otro hombre puede alcanzar sobre esa relación íntima entre Jesús y Dios; otros podrán llegar a la noticia de esa realidad, de esa paternidad y filiación que media entre Dios y Jesucristo, sólo mediante una «revelación» hecha por el mismo Jesús; él no necesita tal revelación, porque experimenta con inmediación perfecta su relación de Hijo con el Padre: percibe de un modo misterioso su comunidad de bienes y de vida con él: «el Padre me ha dado todo» lo que él mismo posee.

Esta idea es la que Juan desarrolla más en su evangelio. Jesús asegura haber recibido todo del Padre, la vida y el poder de comunicarla a los que, oyendo su palabra y entendiendo sus «signos» milagrosos, crean en él; el Padre muestra al Hijo las obras que hace, para que el Hijo las haga también en unión con el Padre (Jn 5,19-20). Jesús es el único que verdaderamente conoce al Padre (Jn 8,55); más aún, él ha oído directamente al Padre (Jn 8,26.28); y no sólo le ha oído, sino que también le ha visto inmediatamente, como ningún otro jamás ha podido verle (Jn 5,37; 6,46; 8,38). El puede hablar de las cosas celestiales como testigo que las ha contemplado por sí mismo (Jn 3,11-13). La razón fundamental de todo esto es que él ha venido de junto al Padre, enviado por el Padre (Jn 7,29). Juan lo resume en la frase con que cierra el prólogo de su evangelio: «a Dios nadie lo ha visto jamás; pero el Unigénito, que está en el seno del Padre, nos lo ha hecho conocer» (Jn 1,18). Todas estas expresiones enuncian claramente un conocimiento inmediato, llámese audición o visión y contemplación de su Padre.

Otros datos sobre la ciencia sobrehumana de Jesucristo comunes a todos los evangelios, que ya encontramos en el evangelio de Marcos, podemos recogerlos bajo dos títulos.

El primero podría ser *el conocimiento de lo oculto*, de lo que no puede ser conocido por las fuerzas y según los medios ordinarios de la inteligencia humana. Como tal nos presentan

los evangelios el conocimiento que tiene Jesucristo sobre sucesos distantes, sobre los pensamientos o intenciones internas de otros hombres y sobre eventos futuros. Ya en el primer encuentro con Natanael y la samaritana, Jesús conoce sus vidas (Jn 1,47-49; 4,17-18); sabe lo que a sus espaldas han estado discutiendo sus discípulos entre sí (Mc 9,33-35); y, a los pocos días de recibir la noticia sobre la enfermedad de Lázaro, sabe con certeza que ya ha muerto (Jn 11,14). Además, penetra los pensamientos de sus adversarios (Mc 2,8), y no se fía de los que se le adhieren, porque conoce los corazones de los hombres, sin necesidad del testimonio de nadie (Jn 2,24-25), y sabe también las intenciones que Judas abriga en su pecho (Jn 6, 70-71; 13,10-11). Así es como puede predecir los sucesos que se avecinan sobre él: la traición de un discípulo, la negación de otro, el escándalo y la fuga de los demás (Mc 14,18-21.27-31; Jn 13,1.3; 18,4). Recordemos también sus profecías sobre su pasión y su anuncio sobre los eventos escatológicos, que estudiamos en otros capítulos.

Apresurémonos a decir, que no todos estos datos prueban apodícticamente una ciencia sobrehumana. El conocimiento de los corazones podría explicarse en algunos casos por una penetración psicológica característica de un espíritu observador; incluso algunas predicciones sobre la conducta futura de sus discípulos podrían explicarse de ese mismo modo. Concedamos también que las narraciones evangélicas en que se afirma ese conocimiento extraordinario de Jesús están influidas y matizadas por la fe pascual de los evangelistas. De todos modos, estos textos parece que reflejan la impresión recibida por los mismos discípulos durante la vida de su Maestro; él poseía una penetración de espíritu no común; hubo, sí, sucesos inesperados, como arriba indicamos; pero en la marcha general de su vida poseía una clarividencia no vulgar sobre su destino y los eventos con él relacionados.

El segundo título o capítulo será *la maravilla de su enseñanza y del modo de proponerla.* Esto era lo que había llamado la atención a sus oyentes: «la multitud estaba sorprendida de su enseñanza; porque enseñaba como quien habla por autoridad propia, y no como los escribas» (Mt 7,28-29). Ya indicamos (c.10) esa doble característica de su enseñanza: la sublimidad de la doctrina y la sencillez de la forma. Esta característica de su predicación nos hace vislumbrar la característica de su ciencia: una intimidad o inmediación con las cosas del mundo espiritual unida a una intimidad e inmediación con las

cosas de nuestro mundo humano. Jesús sabe explicar las realidades del orden religioso, de Dios y de sus relaciones con el hombre, lo mismo que de los deberes del hombre para con Dios y para con el prójimo, con una profundidad y exactitud insuperables; pero sabe hacerlo también con una claridad y una proximidad a nuestra vida inimitables. Basta citar como ejemplo sus parábolas: en ellas la idea es siempre precisa y la comparación adecuada.

Se han comparado los símiles usados por Pablo con los empleados por Jesucristo. A Pablo se le ve bregar con la idea y con el término de la comparación. En Jesucristo nunca se advierte ese forcejeo, ni en la idea que quiere enunciar ni en el símil oportuno para enunciarla: al contrario, se nota una facilidad y una naturalidad tal, que no se imagina uno ni un pensamiento más profundo y preciso ni un ejemplo más acomodado.

Se diría que Jesús vive simultáneamente en dos mundos, que los conoce a perfección y que percibe sus puntos de analogía con claridad meridiana. Pero se advierte además que ese conocimiento de las cosas nace de un contacto inmediato con las realidades de ambos mundos: no es una noción abstracta o intelectualista, sino un conocimiento vital, experimental.

A través de sus parábolas nos damos cuenta de que él ha observado con sus propios ojos al sembrador que esparce la semilla, que ha visto crecer el trigo mezclado con la cizaña y que ha observado la preocupación y alegría del pastor que ha perdido una oveja y la encuentra, o las de la buena mujer que no sabe dónde se le puede haber extraviado una moneda de sus parcos ahorros (Mt 13,4.26; Lc 15,4-6. 8-9). No tenemos que alargarnos, porque habría que citar todas las parábolas.

En ellas vemos al mismo tiempo que Jesús posee una intuición penetrante en el mundo espiritual: los pajarillos que roban el grano caído en el sendero y las florecillas que crecen en los prados sin que nadie las plante, le hace casi instintivamente descubrir la mano de su Padre que alimenta las aves del cielo y adorna las flores del campo (Mt 6, 26.28).

De ahí se deriva ese dominio con que sabe exponer la ley y su finalidad, contradiciendo y superando las interpretaciones literalistas y raquíticas de los escribas y fariseos sobre la obligatoriedad del sábado o sobre la disolubilidad del matrimonio (Mc 2,27; 10,2-9). De ahí se deriva su serenidad en las discusiones y la sagacidad en sus respuestas a las preguntas cap-

ciosas de los adversarios, como sobre el pago de tributos o la resurrección de los muertos o la primacía entre los mandamientos (Mc 12,13-34; cf. Mt 9,11-17; 12,2-5.24-26.47-50, etc.). De ahí, en fin, se deriva la presencia de ánimo con que afronta su pasión, como si no le sorprendiese, porque la había leído anticipadamente en las Escrituras (Mc 14,42.48-50). Y ya dijimos antes que la razón última de esta actitud de Jesús la descubrían los evangelistas en aquella intimidad suya con el Padre (cf. Mt 11,27; Lc 10,22; Jn 5,19-20; 6,46; 7,29; 8,26.28. 38,45.54-55; 10,15).

C. *Resumen.*—Resumiendo el testimonio de los evangelios, cuyas líneas principales hemos procurado recoger y valorar, descubrimos en Jesucristo dos zonas de conocimiento o ciencia. Una, la de conocimientos ordinarios y comunes, con el progreso y las limitaciones propias del saber humano en un hombre de inteligencia sana y despierta, y con algunos chispazos de genio. Otra, la de conocimientos extraordinarios, de intuiciones profundas en el mundo espiritual; más todavía, de experiencias íntimas del mundo sobrenatural y del mismo Dios.

¿Cómo interpretar e integrar estos datos en una estructura orgánica que nos dé una explicación plausible de la ciencia humana de Jesús durante su vida en la tierra? Esta es la labor que ahora tenemos que emprender; pero antes de entrar en ella, no será inútil un breve recorrido histórico de las principales soluciones que se han intentado.

2. Teorías clásicas sobre la ciencia de Cristo

En las antiguas controversias cristológicas, la cuestión de la ciencia de Cristo se conjugaba dentro de problemáticas que *iban variando.*

Se insistía, por ejemplo, en la ignorancia que Jesús manifiesta, para deducir de ahí, contra Apolinar, la existencia en él de una inteligencia verdaderamente humana, distinta de la sabiduría del Verbo de Dios omnisciente. Pero poco tiempo antes, en las discusiones contra los arrianos, no se quería admitir en Jesucristo ignorancia de ningún género, si no era una mera condescendencia pragmatista y pedagógica, por temor que, de lo contrario, se viniese a negar la divinidad del Hijo de Dios. Y esta manera de ver reaparece siglos más tarde contra la opinión de Temistio, que se sospecha ser nestorizante.

Se advierte, pues, claramente que la repugnancia a admitir sin reservas y acotaciones los dichos de los evangelios

está condicionada por la impostación del problema: se teme una amenaza a la «comunicación de idiomas», y se tiende a la opinión opuesta, sin advertir que así puede perderse el equilibrio conveniente entre la unidad y la dualidad en Jesucristo.

En la escolástica clásica prevaleció la tendencia perfeccionista de atribuir a Jesucristo, aun durante su vida terrestre, todas las perfecciones posibles a su naturaleza humana, en cuanto no impidiesen la obra de la redención; se afirmaban de Jesús los tres géneros de ciencia posibles en un entendimiento humano.

En primer lugar, la «ciencia de visión inmediata e intuitiva» de Dios, propia, es cierto, de los bienaventurados en el cielo, para quienes es además «beatificante»; en Jesucristo, durante su vida mortal, no tenía plenamente este efecto, porque para el fin de la redención era necesario que pudiese padecer. En segundo lugar, la «ciencia infusa», milagrosamente concedida a Cristo en su plenitud, mientras que a los profetas o santos sólo se les había otorgado ocasional y parcialmente; con ella pudo Jesús, no sólo prever el futuro y leer los secretos de los corazones, sino también conocer con conceptos claros y precisos las realidades del mundo sobrenatural, del mundo angélico y de este mundo nuestro. En tercer lugar, la «ciencia adquirida» por el ejercicio natural de sus facultades intelectuales.

La dificultad de esta manera de considerar la ciencia humana de Jesús no escapaba del todo a los defensores de esta teoría: es, sencillamente, la de coordinar de un modo orgánico esos tres niveles de ciencias. Por lo general, esto se lograba solamente mediante el sacrificio de una de ellas. Ordinariamente quedaba muy mermada, y prácticamente anulada, la que parecía inferior: la ciencia adquirida; más que incremento real de conocimientos nuevos, venía a ser puramente una experiencia de lo ya sabido, un caer en la cuenta de nociones y noticias previamente poseídas; se hablaba de una ciencia «experimental» (experimentada) más que de una ciencia adquirida.

Es sabido que Tomás de Aquino corrigió su opinión primera del *Comentario a las Sentencias*, afirmando en la *Suma teológica* la existencia de ciencia adquirida por el ejercicio connatural del entendimiento, que no podía estar ocioso [1]. Pero no se ve tan claro qué conocimientos objetivos podía adquirir si ya poseía plenitud de ciencia.

En este modo de concebir la ciencia de Jesucristo parece

[1] *STh* III q.12.

que influía una ideología intelectualista, con un doble presupuesto: el primero, que la perfección del hombre se mide primaria y principalmente por la excelencia de su saber, donde reside la raíz decisiva y determinativa de la vida afectiva y moral; el otro, que ese saber o ciencia consiste en un conocimiento «objetivante», en una percepción clara de «objetos» presentes al entendimiento o a la conciencia. Agustín había discurrido agudamente sobre la memoria, con atisbos de lo que hoy día se llamaría la subconsciencia; pero la memoria había sido relegada al puesto de lacayo del entendimiento.

El camino que se había tomado era peligroso. Los grandes teólogos supieron, a pesar de lo escabroso del problema así impostado, mantener una posición más o menos tolerable: buscaron la solución en los fenómenos místicos más profundos, donde una percepción de la presencia de Dios en «la punta del alma» no impide el uso de las potencias naturales del entendimiento. La sugerencia es interesante, pero no podía desarrollarse buenamente dentro del marco de intelectualismo estrecho que hemos diseñado. En cambio, teólogos de menos altura no supieron evitar los peligros de aquel camino, y llegaron a exageraciones que hoy nos parecen absurdas: creyeron que había que afirmar para Jesucristo la posesión de una especie de ciencia enciclopédica que abarcase toda clase de conocimientos humanos, no sólo religiosos y morales, sino históricos y científicos.

La Iglesia en sus documentos oficiales no se ha ocupado de estas teorías, aunque en las encíclicas de los papas se hace uso de la opinión general de los teólogos de la época, y en algún otro documento se condenan posiciones extraviadas.

De las primeras hay que citar dos. Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis* (DS 3812), habla de la «ciencia de visión» de Jesucristo desde el primer instante; y en la encíclica *Haurietis aquas* habla también de su «ciencia de visión» y «ciencia infusa» [2]. Pero estos temas entran en dichas encíclicas más bien de pasada: no parece que formen el núcleo de la doctrina que allí desea proponer el sumo pontífice ni están necesariamente conexos con ella. En estos casos, como es sabido, los pontífices echan mano de las opiniones corrientes de los teólogos, sin pretender darles más valor doctrinal del que en sí poseen.

Dos son también los documentos condenatorios de teorías no aceptables. El primero es el decreto *Lamentabili*, del Santo Oficio, contra los errores modernistas. En él se pros-

2 *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943); *Haurietis aquas*: AAS 48 (1956).

criben, entre otras muchas, las tesis de la posibilidad e incluso existencia de error en Cristo, de su ignorancia de la propia mesianidad y de la limitación de su ciencia, para no verse forzado a admitir que, contra todo sentido moral, se negó a comunicarnos mucho de lo que sabía (DS 3432-3435). Más que condenar tesis propuestas en estos términos, el decreto quiere poner coto a tendencias que, en sus últimas consecuencias, destruyen los fundamentos de la fe. En el conjunto de la teoría modernista, que, entre otras cosas, viviseeciona el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, al par que la exégesis creyente y la científica, las tesis mencionadas no son admisibles. En sus negaciones, el modernismo ha arramblado con todo, sin detenerse ante ninguna barrera: derriba sin distinción aun donde debería haber distinguido y matizado. En sana teología, semejante iconoclasmo es de todo punto inaceptable.

El segundo documento es también un decreto del Santo Oficio que prohíbe la enseñanza pública de una teoría opuesta a la visión inmediata y a la ciencia ilimitada del alma de Jesús (DS 3645 a 3647). Esta clase de decretos son medidas disciplinares y prudenciales para la época en que se publican y están en función de los argumentos presentados por la opinión que se prohíbe; de suyo, no tocan directamente el valor teológico de la misma, pero son un toque de alerta para poner en guardia contra una desviación peligrosa.

Por respeto tanto a estas declaraciones del Magisterio, aunque no «definitivas», como a la tradición de los grandes maestros del pasado, la mayoría de los teólogos, a pesar de las dificultades conocidas y reconocidas, continuaban manteniendo la tesis de «las tres ciencias» que acabamos de exponer. Pero, con la prudencia que imponen al teólogo los documentos citados y la tradición de las escuelas, todavía queda lugar para un examen más hondo del problema y para la búsqueda de nuevas soluciones. Lo han intentado teólogos modernos. Esforcémonos, pues, por elaborar una explicación complexiva de la ciencia humana de Cristo.

3. Elaboración teológica

A. *Impostación del problema.*—Hay que reflexionar, ante todo, sobre qué es lo que debe entenderse por «ciencia» en nuestro caso; porque, a lo que pensamos, hay dos maneras posibles de concebirla.

Un contacto, aunque muy superficial, lo confieso, con la filosofía subyacente a ciertas tendencias de la espiritualidad oriental, y una sugerencia de un antiguo discípulo japonés,

hoy profesor de filosofía en la Universidad Sophia de Tokio [3], atrajeron mi atención hacia un pasaje muy notable y muy conocido de Santo Tomás, pero que parece no haberse aprovechado suficientemente al discutir nuestro tema. Es el tratado, tan denso como breve, sobre el don de sabiduría [4].

El don de sabiduría, dice el Doctor Angélico, no se adquiere por estudio, sino que desciende de arriba por influjo del Espíritu Santo. Su objeto es la causa suprema y universal, Dios (a.1). Su oficio es dar rectitud al entendimiento humano en el juzgar de las cosas relacionadas con Dios; pero se contrapone al principio de rectitud de juicio fundado en la investigación mediante el uso correcto de la razón; porque su modo de juzgar es «por cierta connaturalidad o simpatía» con las cosas divinas, procedente de la caridad que une al hombre con Dios (a.2). La sabiduría «toca más de cerca a Dios» por la unión del alma con él (a.3). Por ser la potencia de juzgar de las cosas divinas, no según criterios y argumentos de racionabilidad lógica, sino por connaturalidad y unión con ellas, sólo puede existir en un alma poseída por el Espíritu Santo (a.4). En modo más excelente goza de este don de sabiduría quien, además de conocer por ella los misterios, es capaz de manifestárselos a otros: capacidad que pertenece al género de gracias carismáticas, distintas de la gracia santificante, distribuidas por el Espíritu Santo según su beneplácito (a.5).

Siguiendo esta línea de pensamiento, parece posible distinguir dos maneras de conocimiento de las cosas divinas: uno se acerca más al que llamaríamos «científico», temático, conceptual; otro carece de estructura científica, es a-temático y a-conceptual o no-conceptualizado, pero no menos penetrante: al contrario, puede decirse que lo es más aún que el conceptual, por fundarse en aquella unión «que se efectúa por la caridad».

En la presuposición de que toda ciencia sobre Dios tenga que reducirse a la de tipo «científico», temático, conceptual, será ineludible la cuestión de «las tres ciencias» en Cristo. Pero el conocimiento a-temático, a-conceptual, «por connaturalidad», es más profundo y, si no me equivoco, más penetrante, como acabo de decir. De parte del sujeto cognoscente, porque este conocimiento procede de una unión con su objeto previa a toda actividad intelectual o volitiva, y está radicado en su fondo más íntimo. De parte del objeto

[3] Véase su tesis doctoral: JOHANNES KAKICHI KADOWAKI, *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta S. Thomam* (Ma 1973).
[4] *STh* II-II q.45. Cf. *STh* I-II q.68 a.4; II-II q.8 a.5.

conocido, porque este conocimiento «toca más de cerca a Dios» por nacer de la unión con él. De parte de la potencia cognoscitiva, porque obedece a la acción del Espíritu Santo que «escruta las profundidades de Dios» (cf. 1 Cor 2,10).

Si se admite la distinción de estos dos modos de conocimiento de las cosas divinas, parece viable una solución que, sin negar aquellas tres ciencias, las explica, en nuestra modesta opinión, más satisfactoriamente. Es el surco que han abierto algunos estudios recientes.

Pero antes es menester volver al testimonio escriturístico.

B. *Dato fundamental.*—El primer dato que juzgamos hay que tomar en serio es el de «la ciencia adquirida» de Jesús. Los evangelios nos daban testimonio de ella: un saber que progresa, que observa el mundo de la naturaleza y de los hombres, que pregunta y se informa, que se admira y se emociona; en resumen: un saber que se va adquiriendo según el modo normal con que el entendimiento humano, el de todo hombre, se va desarrollando y perfeccionando.

El dogma mismo de la encarnación nos lleva a deducir esta consecuencia. La encarnación no fue un escamoteo, según la frase de Gregorio Nacianceno tantas veces ya repetida. Hacerse hombre significa «trabajar con manos de hombre, pensar con entendimiento de hombre, tomar decisiones con libertad de hombre, amar con corazón de hombre» (GS 22). Negar todo progreso de ciencia en Cristo sería negar la realidad de su inserción en la historia y la historicidad de su existencia humana. Alarmarse de esta limitación, necesaria para que haya progreso y perfeccionamiento, sería escandalizarse de la kénosis del Hijo de Dios.

Pero no hay que olvidar los otros datos antes examinados.

C. *Ciencia de visión.*—Es innegable que el NT da testimonio también de un conocimiento de Cristo acerca de Dios su Padre que induce a afirmar la llamada «ciencia de visión». ¿Cómo explicarlo? ¿Qué decir de esta ciencia?

Por supuesto, toda «visión» es a-conceptual, porque Dios, tal como es en sí, no es reducible a conceptos. Nuestro hablar de Dios se ve obligado a echar mano de analogías, precisamente porque la realidad de Dios, tal como es en sí, sólo nos es captable a través de sus obras. Un entendimiento que contempla directa e inmediatamente a Dios, no lo mira a través de sus obras: su ciencia de Dios es intraducible en conceptos analógicos. Es un conocimiento a-conceptual. Y a-conceptual es también el conocimiento de las cosas creadas contempladas en aquella visión, donde se ven,

no como son en sí mismas, sino como son en Dios, como Dios las ve y las quiere.

Podemos prescindir aquí de una distinción, que sería necesaria, entre la «visión» propia de la vida eterna y la posible en el tiempo de la peregrinación terrestre o «estado de vía». Esta última no puede ser «beatificante», ni en Cristo lo fue, puesto que daba cabida al dolor físico y espiritual, a la angustia y a la tristeza. De ella hablaremos al tratar de los padecimientos internos de Jesucristo en su pasión.

La visión inmediata de Dios incluye, según la opinión común, el conocimiento de todos los objetos realmente existentes en cualquier momento del tiempo, pasado, presente y futuro; pero no el conocimiento exhaustivo o, en terminología escolástica, «comprehensivo» del mismo Dios, por el cual Dios sea conocido «totus et totaliter»; ésta sería la omnisciencia infinita, y en el entendimiento humano de Cristo sólo podrá admitirse una «omnisciencia relativa».

Repetimos la pregunta: ¿Qué decir de la ciencia de visión en el alma de Jesucristo durante su vida mortal? Creemos que, para responder, hay que recurrir a la distinción arriba indicada entre el que llamamos conocimiento de tipo científico, temático, y el conocimiento «por connaturalidad», a-temático. Dicho con otras palabras: distinción entre un conocimiento de «objetos» y una intimidad de «sujetos»; entre una noticia de existencias y una captación de esencias o, más exacto, una «percepción por unión de personas».

Nos permitimos insistir. En un modo de pensar intelectualista, todo conocimiento tiende a presentarse como objetivante: la perfección de un entendimiento estará en proporción directa con el número de objetos que conozca, precisamente como objetos separados y enfrentados con el sujeto: cosas y personas, verdades abstractas y sucesos concretos. Pero, como hemos dicho antes, a esa ciencia de objetos en enfrentamiento objetivante, debe preferirse la percepción por intimidad de sujeto que «toca la esencia»: «toca más de cerca a Dios», Causa suprema y universal. Nos atrevemos a opinar modestamente que este conocimiento por connaturalidad expresa más teológicamente lo que otros, aplicando los conceptos de inconscio y subconscio, tomados de la psicología, quieren afirmar sobre este modo de conocimiento pre-conceptual, a-conceptual y a-temático, como dato fundamental y previo a toda conceptualización y tematización, pero, al mismo tiempo, como fuerza que desencadena su proceso.

El conocimiento por connaturalidad acompaña al alma de Cristo desde el momento en que su entendimiento humano

despierta por primera vez al mundo de la verdad, porque ese conocimiento radica en su mismo ser. Pero, precisamente por ser conocimiento por connaturalidad y no conocimiento temático de objetos, requiere y provoca y encamina su desarrollo en conceptos temáticos. A este proceso contribuyen sus otros conocimientos o ciencia adquirida, su experiencia cotidiana, su meditación de las Escrituras, su diálogo con el Padre en la oración y el roce con los hombres en la vida.

En la base, pues, de toda la vida intelectiva de Jesús hay un conocimiento o, mejor quizás, una percepción de Dios por unión con El, que le «connaturaliza» con la realidad y la actividad, la esencia y la «economía» de Dios. Según este conocimiento por connaturalidad, es capaz de juzgar de las cosas divinas con una certeza y seguridad mayores que las que alcanza cualquier raciocinio. En su predicación y en todo el comportamiento de su vida, la connaturalidad con las cosas divinas le guía infaliblemente a toda la verdad que ha de revelarnos y a toda la virtud que ha de ejercitar. El nos dará siempre testimonio de lo que ha visto junto al Padre, en cuanto que, ni más ni menos, está junto al Padre, en unión íntima, en «connaturalidad o simpatía» con él.

Ciertamente, esa ciencia no podrá limitarse a un conocimiento adquirido naturalmente, porque éste es incapaz de penetrar las profundidades de Dios. Tampoco será un conocimiento meramente de fe sobrenatural, porque, en ese caso, su testimonio no superaría radicalmente al de Moisés, que no había visto a Dios. Por la misma razón, no puede ser solamente una ciencia infusa como la que se concedió a los profetas para que anunciasen la gloria futura del Mesías. La ciencia de Jesucristo sobrepasa todos esos modos de ciencia, que son puramente modos mediatizados de conocer a Dios: la suya es primaria y primordialmente la percepción de su inmediación con Dios; o, tal vez mejor: es esa misma inmediación con Dios su Padre, como Hijo, y la plenitud del Espíritu correspondiente, como la connaturalidad base, fuente y origen de toda su actividad intelectual humana en relación con las cosas divinas. «Ver a Dios» (cf. Jn 1,18) es experimentar su presencia íntima en comunicación interpersonal directa (cf. Mt 11,27).

Creemos que la tesis de la «ciencia de visión» no pretende, en el fondo, más que afirmar de Cristo un conocimiento no reducible a otros géneros inferiores de ciencia. En este sentido, la aceptamos plenamente. Pero tememos no se propase en atribuir a Cristo una «ciencia de objetos», temática

y conceptual o conceptuable, estática, incapaz de desarrollo; más aún, que parece imposibilitarlo. Más razonable nos parece la manera aquí propuesta de explicar la ciencia de las cosas divinas que Jesús poseía durante su vida mortal.

D. *Ciencia infusa.*—Digamos dos palabras sobre su ciencia infusa. Parece inútil y hasta ridículo imaginar que Jesucristo haya poseído una ciencia infusa enciclopédica en todos los campos del saber humano: desde la astronomía hasta la medicina. No era su misión la de enseñarnos las ciencias naturales, sino el camino de salvación. Su ciencia se ciñe a las verdades relacionadas con el reino de Dios. Las más fundamentales pudo aprenderlas, como todo niño judío de padres piadosos, en el seno de la familia y en la liturgia de la sinagoga. La meditación de «los libros de Moisés, los profetas y los salmos» hacía que en su mente tomase forma concreta y conceptualizada su percepción connatural de las cosas divinas.

Algunos pasajes de los evangelios parecen sugerir su conocimiento de cosas lejanas o de los sentimientos internos de los hombres. Y nada razonable puede objetarse contra la posibilidad y facticidad de iluminaciones extraordinarias en momentos y sobre objetos particulares; son milagros de ciencia o conocimiento superior al natural, que se admite han tenido lugar en algunos santos, como lo tuvieron en los profetas. Carismática, sin duda, es aquella persuasión íntima, aquella certeza inconcusa, con que conoce las verdades que en su predicación enuncia. Cristo predica «con autoridad», con aplomo y seguridad: «se os ha dicho..., pero yo os digo...», etc. También aquí, más que de conocimiento infuso de objetos, nos atrevemos a proponer como explicación posible la certeza carismática, la intuición clarividente, característica del don de profecía.

En todo caso, no creemos necesario admitir una ciencia infusa, en virtud de la cual, milagrosamente, poseyese él desde el principio un conocimiento universal de las cosas y personas, de modo que la única novedad para él fuese la experiencia de cosas y personas sabidas ya de antemano. Hemos visto además que los evangelios no tienen reparo en poner en labios del mismo Jesús una frase en que él confiesa su ignorancia (Mc 13,32; Mt 24,36). Claro está que la ignorancia no se identifica con el error.

La ignorancia se encoge de hombros y calla ante lo que no le atañe o no tiene datos para discernir; el error se decide locamente, sin la ponderación necesaria, dejándose engañar por apariencias. Por supuesto, la ignorancia a que nos refe-

rimos es la puramente negativa, sobre objetos que no es necesario saber; no la positiva sobre verdades que habría obligación de conocer; ésta se avecina al error.

E. *¿Puede hablarse de fe en Cristo?*—Las explicaciones que hemos venido dando parecen dejar en el alma de Jesús un margen para ese otro género de conocimiento de los misterios sobrenaturales que se denomina «fe». Para no enredarnos en una cuestión de vocabulario, distingamos los diversos actos y actitudes que puede cubrir este término.

Propio de la fe es la mediatez del conocimiento: no se capta el objeto en sí mismo, según su realidad y su cognoscibilidad intrínseca, sino mediante la revelación impartida por un profeta; porque «fides ex auditu»: «la fe viene de la audición» (Rom 10,17), a través del «testimonio» del legado legitimado por Dios (cf. Jn 3,11-12.31-36). Al que gozaba de la inmediatez y de la connaturalidad por unión con Dios no era necesaria ni posible la mediación del testimonio de nadie: «la ley fue dada por mediación de Moisés» y toda la revelación por mediación de los profetas y apóstoles; pero «a Dios nadie jamás le ha visto; sólo el Hijo unigénito, el que está en el regazo del Padre, él es quien nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 17-18). En este sentido, pues, no se puede hablar de fe en Jesucristo.

Pero en la fe se implican otros dos aspectos: uno en relación con la actitud del creyente y otro con el objeto creído.

En el creyente hay una actitud fundamental de receptividad, de sumisión y de entrega: el creyente se hace todo oídos para escuchar la voz de Dios, obedece a ella sometiendo su entendimiento (cf. Rom 1,5; 16,26) y se confía totalmente al Dios personal que se le revela. Que ésta fue la actitud continua de Jesús, en cuanto hombre, respecto de su Padre no es menester amplificarlo después de haber oído su predicación y contemplado sus milagros. «Expongo (revelo) las cosas que de mi Padre he escuchado». «Juzgo (doy vida) según lo que oigo del Padre» (Jn 8,26; 5,30). La personalidad del Hijo, que nace del Padre y todo lo recibe de él, se traduce, en su humanidad asumida, en la actitud de oír con sumisión perfecta al Padre y entregarse confiadamente a él.

Por lo que hace al objeto, su nota característica es la «oscuridad» del «enigma» (1 Cor 13,12) de «las cosas que no se ven» (Heb 11,1). Este objeto es muy amplio en su contenido. Para no divagar por todo ese campo, fijemos nuestra atención en el caso de Jesucristo a la forma concreta de su ministerio y de su suerte futura. Opinamos, *salvo meliori iudicio*, que

puede admitirse en este punto cierta oscuridad en alma de Jesús respecto al modo de su misión y a los resultados de su actividad profético-taumatúrgica: quedaba siempre una zona oscura, en la que ejercitaba su receptividad continua, su sumisión generosa, su entrega confiada al Padre; y en este sentido, su fe. De otro modo no parece pueda explicarse su angustia y tristeza, ni su oración en Getsemaní: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz» (Mt 26,39).

Recordemos dos pasajes de la epístola a los Hebreos. El primero lo hemos citado ya en alguna otra ocasión; es el que se refiere al sacrificio de Isaac: «Abrahán, por la fe, puesto a prueba, ofreció a su hijo Isaac..., al depositario de las promesas...; porque pensaba Abrahán (por la fe) que Dios es capaz incluso de resucitar a los muertos» (Heb 11,17-19). Ya dijimos que la tradición rabínica consideraba no menos heroica la fe del mismo Isaac. Isaac sabe que él es el depositario de la promesa; su sacrificio parece contradecirla; pero él también «cree» que Dios es capaz de resucitar a los muertos, aunque esto no lo haya prometido expresamente.

Jesús se siente Hijo de Dios: mucho más profunda e íntimamente que Isaac se sabe hijo de la promesa; y, aunque su vida camina irremediablemente a la catástrofe y su obra parece va a deshacerse como espuma, «por la fe»—por una fe analógica a la de Abrahán y a la nuestra, pero, al fin y al cabo, en la oscuridad de lo que no se ve—, «soporta la cruz, sin tomar en cuenta su ignominia»; y así viene a ser «cabeza de línea y consumador de nuestra fe» (Heb 12,2). El marchó primero por la senda oscura de la fe, abriéndonos paso, y llegó a la perfección y consumación de la fe. El también hizo, a su modo, en el enigma, esa peregrinación de fe que nosotros tenemos que hacer; y así es modelo para los que, en medio de la tribulación y la tentación, luchando contra el cansancio y el desaliento, nos dirigimos hacia la luz de Dios en la penumbra de la fe (Heb 12,1-3).

Sólo en este sentido podrá hablarse de fe en Jesucristo. Una fe, acabamos de escribir, «analógica» a la nuestra. Porque no es un conocimiento mediatizado por otro profeta, sino recibido inmediatamente en el diálogo en la unión íntima con el Padre. Pero es fe en cuanto que es actitud de receptividad, sumisión y entrega total, y en cuanto que en su objeto hay franjas nebulosas que sólo paulatinamente se van aclarando en virtud de la connaturalidad con las cosas divinas.

F. *Doble connaturalidad.*—Al estudiar la consustancialidad de Cristo con nosotros en cuanto a su naturaleza humana,

se echó mano de la expresión: «connaturalidad» (c.4); y se prometía hablar de otra connaturalidad, que es la que aquí se ha procurado declarar. Esta doble connaturalidad, aunque de distinto género, pensamos que podría darnos a entender, en la medida a nosotros posible, la vida psicológica humana de Jesús. Connaturalidad «natural» con los hombres por razón de la misma naturaleza sujeta a la ley de la historia y del desarrollo; connaturalidad «personal» con Dios por razón de la persona del Hijo-hombre en unión íntima con el Padre. Esta segunda connaturalidad o «simpatía» con Dios y con las cosas de Dios puede darse en nosotros por donación gratuita; en Jesucristo era congénita por ser él la persona del Hijo que está en el seno del Padre y posee sin medida el Espíritu del Padre y suyo.

Pero esta connaturalidad divina, congénita en él, se realiza en su connaturalidad humana: no a pesar de ésta, sino en y por ella. Recíprocamente, su connaturalidad humana es para nosotros reveladora y santificadora, porque está embebida en su connaturalidad congénita divina. Jesucristo es el hombre que vive plenamente su vida de hombre, la de todo hombre, pero la vive en connaturalidad con Dios, su Padre: en ese movimiento de continua recepción y continua entrega, en ese conocimiento mutuo que es comunicación mutua (cf. Mt 11,27).

En virtud de su connaturalidad humana puede hacernos partícipes de su connaturalidad divina dándonos su Espíritu, de modo que podamos impregnar nuestra naturalidad humana de connaturalidad divina, en nuestro pensar, en nuestro querer y en nuestro actuar.

G. *Conclusión.*—Concluyamos este ensayo sobre la ciencia humana de Cristo con una frase de San Agustín a la que poco antes aludimos: «Jesucristo no pretendió hacernos matemáticos, sino cristianos».

Vamos a parafrasearla con un párrafo de San Bernardo. No se refiere precisamente a nuestro tema, pero su pensamiento puede sernos útil para valorar el sentido y finalidad de la ciencia que habrá que atribuir a Jesucristo. Traducido algo libremente, el texto dice así: «Hay quienes aman la ciencia por la misma ciencia: quieren saber por saber; ¡curiosidad inútil! Hay quienes aman la ciencia para con ella adquirir fama: quieren saber para ser sabidos y estimados; ¡vanidad ridícula! Hay quienes aman la ciencia para venderla; quieren saber para enriquecerse con su saber; ¡tráfico vergonzoso! Pero hay también quienes aman la ciencia por el provecho espiritual propio: quieren saber para ser mejo-

res; ¡prudencia santa! Y hay, por fin, quienes aman la ciencia para el provecho del prójimo: quieren saber para hacer el bien; ¡caridad verdadera!» [5].

Nos atrevemos a comentar: la ciencia de Cristo estuvo regida por la prudencia y saturada de caridad. Nada en él de ciencia vanidosa y comerciable, indignas de él; nada de ciencia curiosa y superflua, inútil para él y para nosotros; sino solamente una ciencia de prudencia y caridad que encajaba en la economía de la salvación, en la misión del Hijo-hombre en unión íntima con el Padre y en plenitud del Espíritu para salvarnos.

Más excelente que la ciencia de saber muchas cosas es la de sentir internamente la cercanía de Dios como Padre. Jesús la sentía, como ni Abrahán, ni Moisés, ni los grandes profetas ni nadie después jamás ha podido sentirla. Pero su cercanía de Dios-Padre la experimenta Jesús como acercamiento de Dios a los hombres, como advenimiento del reino de Dios-Padre: «el reino de Dios se avecina; arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc 1,14). Jesús mismo es la proximidad de Dios y la presencia del reino.

Y surge la pregunta última y radical en esta línea: «entonces, tú, ¿qué dices de ti mismo?» «¿quién pretendes ser?» (Jn 8,53).

[5] *In Cantica* serm. 36 n.3.

Capítulo 13

LA CONCIENCIA HUMANA DE JESUS

1. *El problema histórico:*
   - A. Las reacciones provocadas.
   - B. Sus actitudes.
   - C. Sus palabras.
   - D. Sus silencios.
   - E. Su conciencia mesiánica.
   - F. Explicitación.
   - G. La cristología indirecta de Cristo.
2. *El problema psicológico:*
   - A. Conciencia humana del Hijo de Dios.
   - B. Conciencia humana de su filiación divina.
   - C. El punto de enlace.
   - D. Apéndice.
3. *La conciencia moral humana de Jesús.*

B I B L I O G R A F I A

Bouessé-Latour, p.179-200: «Éternité et temps dans la conscience de Jésus» (J. Mouroux); p.201-226: «Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de réciprocité des consciences» (M. Nédoncelle); p.227-264: «Psychologie du Christ et anthropologie chrétienne» (J. J. Latour); Schmaus, p.698-701; Duquoc, p.96-125; Kasper, p.117-131; González Faus, p.57-120; F. Mussner, *Wege zum Selbstbewusstsein Jesu. Ein Versuch:* BZt 12 (1968) 161-172; J. C. O'Neill, *The Silence of Jesus:* NTSt 15 (1969) 153-167; A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Das Evangelium und die Evangelien* (Dü 1971); Jean galot, *La conscience de Jésus* (Gembloux, Duculot, 1971); R. Pesch, *Der Anspruch Jesu:* Ornt 35 (1971) 53-56. 67-70.77-81; Jacques Guillet, *The Consciousness of Jesus* (NY, Newman, 1972); Natalino Spaccapello, *La coscienza di Cristo:* ScEspr 26 (1974) 5-37.

«Es cierto que testifico sobre mí mismo; con todo, mi testimonio es fehaciente; porque sé de donde he venido y adónde voy» (Jn 8,14).

Terminábamos el capítulo anterior de la ciencia de Jesucristo con el interrogante sobre su conciencia; porque el tema mismo de su predicación y la autoridad con que lo proclama suponen, en último término, no sólo un saber sobre las cosas del reino anunciado, sino también una persuasión sobre sí mismo en la persona del que las anuncia.

El tema se desdobla. Tropezamos primero con un problema histórico: el de cerciorarnos de cuáles fueron de hecho las reivindicaciones de Jesús sobre sí mismo. A continuación nos sale al paso el problema psicológico: el de aplicar al plano psicológico de la vida vivida por Jesús el axioma óntico, definido en Calcedonia, de la unidad de persona en la dualidad de naturaleza. A modo de apéndice haremos luego una breve reflexión sobre su conciencia moral como regla de conducta.

1. El problema histórico

El problema histórico, aunque propiamente encuadra en la apologética, no puede pasarse por alto en la cristología. Lo hemos tocado ya en varias ocasiones y se ha discutido en otro volumen de esta serie. Nos esforzaremos por resumir los puntos más importantes.

Se trata aquí de averiguar, con el máximo rigor histórico, qué conciencia de su misión y de su persona tenía Jesucristo durante su vida mortal, tal como esa conciencia se trasluce en sus palabras y su conducta. En concreto, se pregunta si Jesucristo se atribuía a sí mismo la dignidad de «enviado de Dios», «Mesías», «Hijo de Dios».

La dificultad del problema, como ya sabemos, radica en que los únicos documentos que poseemos sobre la vida de Jesús, los evangelios, hay que sujetarlos a un examen de crítica literaria e histórica muy sutil antes de utilizarlos como «documentos históricos» en el sentido de la historia crítica; porque no intentan reproducir los dichos y hechos de Jesús conforme a las exigencias de nuestra crítica histórica.

Los evangelios están escritos por creyentes, desde el punto de vista de la fe, para infundir y fomentar la fe: son catequética y teología, más que historia. Pero esto no significa que se desinteresen de la verdad histórica; porque su fe, si

bien nace de la experiencia de haber visto al Señor resucitado, ha tenido que reflexionar y buscar su base en la realidad histórica de la vida de Jesús, de sus hechos y sus dichos. La resurrección del Señor, lejos de hacerles olvidar la vida terrestre del que se les ha aparecido lleno de majestad y gloria, les ha movido a volver los ojos a aquella vida, que ellos no habían entendido antes, pero que Dios ha aprobado resucitando de los muertos a su querido Maestro de los días pasados, «desde el bautismo de Juan hasta el momento de su elevación a los cielos» (Act 1,22).

Es verdad que, a la luz de la fe pascual, miran aquella vida y aquellos hechos y dichos con una nueva inteligencia; se sienten ahora capaces de explicar su sentido. Es la razón de que no se preocupen de reproducirlos con exactitud fotográfica o taquigráfica; porque su interés se concentra en comunicarnos su inteligencia del sentido de los dichos y hechos de su Maestro. No hay, pues, motivo para abandonarse al escepticismo histórico en lo referente a la posibilidad de alcanzar conclusiones ciertas—restringiéndonos a nuestro problema—, sobre la «conciencia» de Jesucristo acerca de su misión y persona.

Buscamos, pues, las manifestaciones de la conciencia de Jesús, y más que en enunciados explícitos, modificados o refundidos tal vez por la fe pospascual de los discípulos, recogeremos una serie de indicios que nos la muestran: indicios de cuya historicidad no se puede sensatamente dudar.

A. *Las reacciones provocadas.*—Para quien no se empeñe tercamente en negar la existencia histórica de Jesús, el hecho más innegable de su vida es el de su muerte violenta: fue perseguido por sus compatriotas y condenado a la crucifixión por el procurador romano Poncio Pilato, y el título o tablilla sobre la cruz daba como razón de la condena de Jesús su pretensión mesiánica de ser «Rey de los judíos»; el dato está consignado en los cuatro evangelios y es históricamente irrefutable (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jn 19,19-22).

Pero él no había sido un agitador político: no hay pruebas ni sospechas de que lo fuese, como tampoco lo fueron después sus discípulos. Le acusaron, sí, de haber pretendido hacerse rey; éste fue únicamente un ardid de sus enemigos, para dar a su acusación un matiz político comprensible al gobernador pagano: se jugaba con el título de «Mesías» acentuando su aspecto nacionalista, a pesar de que Jesús no sólo había escatimado ese título, sino, además, lo había despojado de toda connotación política. Las palabras de Jesús a Pilatos podrán ser una interpretación o reconstrucción del evangelista Juan,

pero expresan la verdad de los hechos: si Jesús hubiese pretendido ser rey, hubiera formado inmediatamente un ejército o un cuerpo de guerrilleros para su defensa y la de su reino (cf. Jn 18,36).

Si se le quiere llamar agitador o revolucionario, habrá que añadir a renglón seguido el epíteto de «religioso»; el caso es que sus enemigos no fueron ni la autoridad romana ni el pueblo en general, sino sus líderes espirituales. Estos están divididos en dos grupos: uno es el de la clase de los sacerdotes, los guardianes del culto, que pertenecen predominantemente a la secta de los saduceos; otro es el de los intérpretes y observantes estrictos de la ley, escribas y fariseos. Ambos grupos, aunque desavenidos entre sí, se unen para combatir a Jesús. Esto quiere decir que él ha puesto en movimiento, no una revolución de carácter político-nacionalista, sino una reforma de tipo estrictamente religioso.

Consiguientemente, hay que suponer que, en alguna manera, se ha enfrentado con el culto del templo y con la ley sagrada. Ahora bien, para atreverse a hacer esto, era necesario que, con fundamento, o con ilusión, o por perversidad, se presentase como investido de una misión divina. Los evangelios nos aseguran que el sanedrín, los jefes religiosos del pueblo, le condenaron precisamente por blasfemo; y esto confirma que la reforma intentada por Jesús era una reforma religiosa.

Pero para que su reforma desencadene tan encarnizada persecución contra Jesús, hay que suponer necesariamente: primero, que Jesús se ha presentado como enviado de Dios, no fugazmente y a escondidas, sino con insistencia y publicidad; y segundo, que ha atraído a muchos a su seguimiento: sus enemigos dirán que «ha seducido» a muchos (cf. Jn 7,12. 47; Mt 27,63); de lo contrario, no se le habría tomado en serio, ni se le habría considerado como un peligro para el culto y la ley.

B. *Sus actitudes.*—Esto, ni más ni menos, es lo que los evangelios nos dicen de Jesús. No ha pretendido por ningún medio ser rey, y de intento ha dejado pasar ocasiones propicias para provocar un movimiento popular, como, por ejemplo, después de la multiplicación de los panes. Pero ha entrado en el templo como quien tiene autoridad para disponer en «la casa de Dios», que él parece considerar como su casa; según Juan, lo llama «casa de mi Padre» (Jn 2,16). Más aún, ha prenunciado la destrucción del templo, prometiendo construir por su cuenta uno nuevo (cf. Jn 2,19; Mt 26,61; Mc 14,58). Por lo que hace a la ley, los evangelios nos narran que con frecuencia los fariseos le acusaban de no observar la del sábado,

a pesar de ser éste uno de los preceptos fundamentales y distintivos del pueblo israelita.

Junto con estas actitudes, consignan los evangelios otras dos, de cuya historicidad no hay fundamento para dudar.

La primera es su actitud para con los hombres: para Jesús no hay diferencias de estados o profesiones, de afiliaciones a sectas dentro del judaísmo o de exclusión de ellas; entre sus discípulos, lo mismo admite al pescador que al publicano, que al fariseo; va en busca de los pecadores y sale al encuentro del excomulgado (cf. Jn 9,34-35). Aunque acoge también a los ricos, se diría que prefiere conversar con los sencillos y humildes, y predicar a aquellos que constituían el «am haares», «el pueblo inculto» tan despreciado por los fariseos y escribas de la ley. Y, todavía más, se complace en mezclarse con los pecadores que muestran arrepentimiento. Es la actitud más original y llamativa, más escandalosa y reformadora de Jesús: «se sienta a la mesa con los publicanos y pecadores» (Mc 2, 15-16), comparte con ellos ese acto social de una comida que siempre se ha considerado como símbolo de amistad. Jesús es «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19), a quienes no amenaza con el castigo, sino invita con el perdón. Esta era una actitud totalmente inaudita y absolutamente nueva.

> En el conjunto de la predicación escatológica de Jesús, la cena con estos marginados espirituales de la sociedad religioso-cúltica del judaísmo significa el perdón completo del pecador y su admisión al banquete escatológico.

Pasando a su actitud para con Dios, se advierte en él un sentimiento intenso de inmediación con él. Su amor a Dios le mueve a desprenderse de todos los lazos humanos de familia y parentesco para entregarse a su tarea de «reformador religioso». Busca a Dios en la oración solitaria, pero también en las sinagogas y en el templo, «adonde concurren todos los judíos» (Jn 18,20); y esto a pesar de sus invectivas contra la profanación del lugar santo.

En una palabra: su actitud religiosa es de todo punto original.

C. *Sus palabras.*—Con estas actitudes, cuya historicidad es innegable, coinciden las palabras que de él nos transmiten los evangelios.

Entre ellas hay muchas cuya autenticidad no hay razón para rechazar: son «las mismísimas palabras» o «la mismísima voz» de Jesús («ipsissima verba», «ipsissima vox»).

Como tales se admiten generalmente aquellas que suponen una situación o un ambiente («Sitz im Leben») propio de su época, y, al mismo tiempo, presentan una novedad o innovación. El ambiente de su época, que aquí decimos, se contrapone particularmente a la situación del período subsiguiente, en el que ya se ha formado la comunidad cristiana como una verdadera Iglesia aparte, cada día más independiente y distanciada del judaísmo tradicional.

Si buscamos en los evangelios «las mismísimas palabras» de Jesús, entresacaremos aquellas que no suponen como existente la comunidad cristiana, puesto que precisamente ellas la crearon. Por otra parte, lo mismo que sus actitudes fueron una novedad e innovación, también es de suponer que lo fuesen sus palabras; de lo contrario, ni se explicarían aquellas actitudes nuevas, ni se explicaría el nacimiento de aquella comunidad nueva.

Sin entrar en detalles, aquí nos bastará con recordar algunas, que generalmente se reconocen como palabras auténticas de Jesús; de ellas hemos hablado ya. Suelen citarse, por ejemplo, el «amén» o «amén, amén» («en verdad», «os aseguro») al comienzo de una aserción; el «yo os digo», precedido o no del «amén»; y muy especialmente el «¡Abbá!» dirigiéndose a Dios. Pero también otras muchas, particularmente las que forman parte de sus controversias con los fariseos y escribas de la ley, deberán considerarse como históricas.

Otras referidas en los evangelios contienen, sin duda, ampliaciones explicativas o adaptaciones a situaciones de una época posterior; éstas han sido añadidas por los mismos evangelistas o por la tradición oral en que se apoyan; pero ampliación y adaptación no es lo mismo que tergiversación: aun en esas expresiones ampliadas y adaptadas se descubre un núcleo básico que puede y debe atribuirse al mismo Jesucristo.

Una de las palabras más significativas en este aspecto es la de: «Hijo». Es cierto que en los evangelios sinópticos Jesús nunca toma para sí el título: «Hijo de Dios»; pero sí se designa a sí mismo en forma absoluta como: «el Hijo» (Mc 13,32). El texto más notable es el del conocimiento mutuo entre el Padre y «el Hijo»: «nadie conoce plenamente al Hijo si no es el Padre; y nadie conoce tampoco plenamente al Padre si no es el Hijo» (Mt 11,27; Lc 10,22).

La autenticidad de esta frase ha sido siempre muy debatida; pero no se han aportado argumentos convincentes para negarla. Podría discutirse si en el fondo no hay más que la

idea, casi trivial, de que los que mejor se conocen mutuamente son siempre padre e hijo; pero, aun dado esto, se manifestaría en la frase una intimidad de Jesús con Dios, como la que un hijo tiene con su padre. Porque, en el modo de hablar bíblico, el conocimiento mutuo no es de orden puramente intelectual o cognoscitivo, sino profundamente vital: intercambio, comunicación y comunión.

Aunque no pudiésemos cerciorarnos históricamente de hasta qué punto habló Jesús de sí mismo como de «Hijo», en cambio, no se puede dudar de que habló constantemente de Dios como «su Padre». Porque aquí indefectiblemente se coloca aparte de los demás hombres. Dirigiéndose a ellos les exhorta: imitad a «vuestro Padre» y orad a «vuestro Padre». Se diría que ni por equivocación pronuncia la frase: «nuestro Padre»; solamente cuando enseña cómo deben *ellos* rezar: «cuando oréis, decid: Padre nuestro» (Lc 11,2; Mt 6,9). En este hablar de «mi Padre» en forma exclusiva se desahoga un corazón rebosante de afecto, exclusivo también, por la conciencia de una intimidad exclusiva, intransferible e incomunicable.

D. *Sus silencios.*—Una dificultad podrían ofrecer los silencios; el que impone y el que él mismo guarda sobre su persona. Prohíbe a los enfermos sanados que publiquen el milagro; prohíbe a los endemoniados que le llamen «hijo de Dios». La prohibición de hablar, considerada en sí sola, admite una doble interpretación: o que él no acepta un título por juzgarlo equivocado o, en el caso de los posesos, que no quiere que lo propalen precisamente los espíritus diabólicos. Cuál de estos sentidos haya de elegirse nos lo dirá el silencio que él mismo guarda sobre su persona.

Pero notamos que este silencio es sólo relativo, en cuanto al tiempo y en cuanto al auditorio. La primera vez que, según los sinópticos, Jesús aprueba la confesión de su mesianidad, es después de la «crisis galilaica» (Mc 8,27-30; Mt 16,13-17.20; Lc 9,18-21; Jn 6,67-71), muy avanzada ya la vida pública y sólo ante el grupo de los discípulos más íntimos, «los Doce». Y, según los mismos sinópticos, la primera afirmación taxativa de su mesianidad trascendental es la que Jesús hizo ante el sanedrín (Mc 14,61-62; Mt 26,63-64; Lc 22,67-70). Parece indudable, por lo tanto, que en momentos determinados Jesús se afirmó como Mesías, enviado de Dios, en una relación de intimidad y de asociación con Dios cual nadie antes de él había reclamado para sí; pero que sobre ello nada había dicho durante largo tiempo.

La razón de este largo silencio pudo ser, o bien «pedagógica», o bien «psicológica»: o es que no quería manifestarse de un golpe desde el principio, sino gradualmente, o es que no estuvo persuadido de su misión y de su relación con Dios desde el primer momento, sino que paulatinamente llegó a la convicción de ser Mesías, Hijo de Dios. En ninguno de ambos casos hay problema sobre su conciencia misma en cuanto a la historicidad de sus afirmaciones; sólo quedará por explicar la posibilidad y la forma de ese desarrollo de su conciencia personal, que estudiaremos en el párrafo siguiente.

Y podemos pensar también si este silencio, que a veces parece equivalente a una negación, no tiene más bien un matiz dialéctico: se niega en el sentido del adversario o interlocutor, para afirmar en otro sentido: «no soy un mesías como el que vosotros imagináis, pero esto no quita que en verdad lo sea».

La «negación dialéctica» es un procedimiento literario muy frecuente en la Sagrada Escritura. Los profetas lanzan invectivas contra el culto, pero no pretenden suprimirlo, sino depurarlo. Dios dice: «lo que quiero es misericordia, no sacrificios», a saber, tales como los que me ofrecéis con un corazón falto de amor a la justicia y de conmiseración por el que vosotros mismos oprimís (Os 6,6: citado en Mt 9,13 y 12,7). De la misma negación dialéctica había hecho uso Jesucristo al decir: «mi enseñanza no es mía», inventada caprichosamente por mí, sin haberla recibido de otro, como vosotros pensáis; porque es «la del que me ha enviado» (Jn 7,16-17).

E. *Su conciencia mesiánica.*—El tema de su conciencia mesiánica requeriría un examen minucioso y atento. El lector nos perdonará si aquí nos ceñimos a resumir en unas líneas los datos fundamentales suministrados por los evangelios sinópticos.

Pueden resumirse en cinco puntos: *a)* Jesús mismo nunca se aplica el título de Mesías; *b)* sin embargo, a diferencia del Bautista (cf. Jn 1,20; Mc 1,7-8 par.), no lo rechaza; *c)* al contrario, lo admite, pero con correctivo, modificando el concepto vulgar del Mesías triunfante (Mc 8,29-34); *d)* en compensación, traspone su sentido dándole un alcance trascendental al combinarlo con rasgos del «Hijo del hombre» (Mt 26,64); *e)* equivalente y virtualmente lo reivindica para sí.

Podría añadirse que Jesús, durante su vida mortal, no era todavía Mesías en sentido pleno, hasta que «Dios le constituyó Señor y Mesías» por la resurrección y entronización en la gloria (cf. Act 2,36).

Para declarar el último punto, basta con observar su modo de proceder, que puede condensarse en una palabra: su autoridad o, para emplear el vocablo griego de los mismos evangelios, su «exusía» (cf. Mt 7,29; 9,6; 21,23 y par.).

Autoridad, «exusía», en enseñar sin haber cursado en las escuelas de los rabinos, en perdonar pecados arrogándose un poder exclusivo de Dios, en disponer en el templo, que es la casa de Dios (Mc 1,22.27; 2,10; 11,28-29.33 y par.). Autoridad en declarar la ley (Mt 5,21-48) y en quebrantar el sábado, porque él es más que el sábado (Mc 2,24-28 par.). Autoridad de origen divino, como fundada en su misión, porque él ha sido enviado por Dios (Mc 9,37; Mt 10,40; 15,24). Autoridad de alcance escatológico, porque hay que dar la vida por él para no ser condenado en el juicio de Dios (Mc 8,35-38 par.). Autoridad, en fin, absoluta y definitiva; por encima de él no hay ninguna autoridad, ni la de la ley, sino sólo la de Dios; ni después de él habrá más revelación, porque la era de los profetas se cerró con el Bautista y desde entonces, por estar presente Jesús, se predica el reino de Dios (Mt 11,9-15).

Tal «exusía», tal originalidad y autoridad en su doctrina y en su conducta (cf. Mc 1,27), suponen en Jesús una conciencia que, con los retoques de concepto enunciados por él mismo, hay que calificar de mesiánica.

O digamos, para evitar un término de interpretación ambigua, que Jesucristo muestra conciencia de poseer la autoridad del profeta absoluto y último. En su predicación y vida se patentiza su persuasión de conocer claramente la voluntad de Dios, por encima de todas las tradiciones de los antiguos y de la casuística de los escribas; su seguridad de obrar en conformidad con la voluntad de Dios, tanto cuando se dispensa de la ley del sábado sin escrúpulos como cuando declara perdonados o perdona él mismo los pecados sin titubeos; su convicción de que con su palabra y su presencia se inaugura la era radicalmente nueva y última, con la creación del nuevo pueblo de Dios, que él inicia constituyendo el colegio de «los Doce» y estableciendo la «nueva alianza».

En una palabra, Jesucristo se presentó como la figura definitiva y decisiva; porque, lo mismo que antes no lo hubo, tampoco después habrá otro fuera de él, por quien Dios se ponga en relación con el hombre en forma definitiva y decisiva. El tiene conciencia de ser el culmen de toda la historia de salvación.

Con esta actitud suya cuadran perfectamente las palabras con que, según los evangelistas, formuló su intimidad con el

Padre: «todo me lo ha entregado el Padre; y nadie conoce cabalmente al Hijo si no es el Padre, como nadie tampoco conoce íntimamente al Padre fuera del Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo» (Mt 11,27). El resumen de todas sus afirmaciones sobre sí mismo es la respuesta que dio al pontífice y a todo el sanedrín: «le preguntó el pontífice: te adjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios. Dícele Jesús: Así es como has dicho; y más, os digo que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra de Dios omnipotente y viniendo sobre las nubes del cielo» (Mt 26; 63-64; Mc 14,61-62; Lc 22,67-70).

F. *Explicitación.*—En el cuarto evangelio las reivindicaciones de Jesús sobre su persona son mucho más frecuentes, más explícitas y definidas que en los sinópticos, y apenas muestran un progreso, ni en la revelación ni en la conciencia de su misión. Jesús, según Juan, acepta desde el principio, sin protesta, más aún, con aprobación, los apelativos de «Mesías», «Hijo de Dios», «Rey de Israel» (Jn 1,41.49-51); asevera que da testimonio sobre las cosas que ha visto en el cielo, de donde ha bajado (Jn 3,12-13), se manifiesta como Mesías a la mujer samaritana (Jn 4,25-26; cf. v.42), se llama «Hijo de Dios» (Jn 5,19-23). Más tarde afirma que «EL ES», que «EL ES antes de que Abrahán naciese», que «el Padre y él son uno» (Jn 8,24.58; 10,30). A estas declaraciones públicas ante la multitud apenas tiene que añadir nada en su última conversación privada con los apóstoles, en el sermón de la cena, excepto algunas explicaciones y corolarios.

Tal vez por eso Juan omite el interrogatorio ante el sanedrín sobre la mesianidad de Jesús, porque ésta había sido la materia de sus discusiones con «los judíos», y bastaba una alusión a lo que él había proclamado paladinamente en las sinagogas y en el templo, donde se reunía todo el pueblo (Jn 18,19-20).

En resumen: en el evangelio de Juan, las manifestaciones de Jesús sobre su persona son más abiertas y menos graduadas que en los sinópticos. Pero Juan y sinópticos coinciden en el punto fundamental: Jesús se afirmó «enviado de Dios», con misión religiosa reformadora y definitiva; «Mesías», en sentido estrictamente religioso y de ningún modo nacional-político, e «Hijo de Dios», en plano trascendental; y esto lo hizo tanto con declaraciones verbales explícitas, máxime hacia el fin de su carrera, como con actitudes y palabras que virtual e implí-

citamente contenían la reivindicación de aquellos títulos para sí mismo.

Que en sus afirmaciones fue sincero, nadie lo pone en duda; que no fue iluso, lo demuestra la sublimidad de su doctrina y toda su conducta. Pero nos dispensamos de amplificar este razonamiento, que toca a la apologética.

G. *La cristología indirecta de Cristo.*—Como conclusión a este párrafo podremos deducir una consecuencia muy importante, que hasta ahora habíamos dejado en suspenso, sobre cuál era, si vale la expresión, «la cristología» del mismo Cristo. Se la ha apellidado «indirecta» o «implícita»; porque no se presenta con la estructura de las cristologías neotestamentarias, v.gr., las de Pablo o Juan, ni mucho menos, claro está, con la sistematización de las cristologías posteriores de los concilios.

En efecto: después de la criba más rigurosa de una crítica histórica severa de los evangelios, queda un elemento histórico inconfundible de dichos y hechos de Jesús, y a través de ellos se trasluce una conciencia original y auténtica de intimidad exclusiva con Dios, de autoridad derivada directamente de Dios, de importancia definitiva de su mensaje, de dignidad insuperable e insustituible, más todavía, escatológica de su persona. Esta fue su cristología: no estructurada ni sistematizada, porque es vivida.

Cristología «indirecta», porque Jesús no pretende ponerse precisamente como «objeto» ni como «término»: él habla del Padre y quiere llevarnos al Padre; si bien, al hablar del Padre y su reino, no puede menos de reivindicar su autoridad para predicar y para obrar.

Cristología «implícita», porque, repitamos, más que en enunciados, se proclama en vivencias: en su vivencia de intimidad con el Padre y de «exusía» por misión y en servicio de su Padre.

El punto de su conciencia de «filiación» lo hemos tocado ya brevemente y pronto volveremos sobre él.

2. El problema psicológico

Supuesto el hecho de la conciencia de su mesianidad y filiación respecto de Dios, surge el problema de la explicación psicológica de esa conciencia: ¿Cómo pudo Jesús en su conciencia humana, en su entendimiento y corazón humanos, percibir o darse cuenta de su filiación y mesianidad?

En nuestro análisis admitimos plenamente el dogma definido: Jesucristo es Dios-hombre, el Hijo de Dios hecho hombre. Por lo tanto, «ónticamente», sólo hay un sujeto, una persona, que es Dios y es también hombre, «sin confusión y sin división», como decía la fórmula del concilio de Calcedonia. Ahora tratamos de explicar la derivación psicológica de esa unidad en la dualidad. En concreto: cómo Jesús, «en su humanidad», tiene conciencia de su única personalidad divina al mismo tiempo que tiene conciencia de su humanidad plena y totalmente semejante a la nuestra.

Para evitar confusiones, hay que llamar la atención sobre la distinción entre la «conciencia directa» y la «conciencia refleja». Ambas se refieren al mismo sujeto, pero en la primera es puramente «sujeto» del acto psicológico, mientras que en la segunda pasa a ser «objeto» del acto psicológico.

En la conciencia directa, el sujeto está presente a sí mismo precisa y únicamente en cuanto «sujeto» de sus actos psicológicos; cuando dice, v.gr., que se alegra o sufre, que piensa o quiere; se percibe también la identidad del sujeto que hoy se alegra y ayer sufría, que hoy no quiere lo que ayer quería, etcétera. Pero las afirmaciones a que puede llegar la conciencia directa no pasan de ahí; para otras ulteriores es necesario reflexionar sobre esos datos de la conciencia directa, poniendo como «objeto» de inspección al que hasta entonces sólo se percibía como sujeto de sus actos.

Con otras palabras: la conciencia directa es la «experiencia» que el sujeto tiene de sí mismo en cuanto sujeto de sus actos; la conciencia refleja es la «ciencia» que el sujeto obtiene sobre sí mismo a través de su experiencia combinada con los conocimientos que por otras partes ha venido acumulando.

A. *Conciencia humana del Hijo de Dios.*—Si hablamos de «conciencia directa» o de «experiencia inmediata», lo primero que hay que decir es que esta conciencia o experiencia es la que el Hijo de Dios, el Verbo, tiene de ser hombre. El sujeto que se alegra y sufre, que se compadece y se admira, que piensa y habla, que delibera y toma decisiones—todo ello en nivel humano—, es el único sujeto, la única persona, el Hijo de Dios. Esto es para nosotros un misterio: el misterio de que «el Verbo se hizo carne» y, por ello, *es* verdaderamente hombre, con la conciencia-experiencia de ser hombre: de alegrarse y sufrir, de conmoverse y admirarse, de pensar y hablar, de deliberar y tomar decisiones. Este misterio es, en una palabra, el misterio de la encarnación, visto ahora, no en su aspecto óntico o metafísico, sino psicológico. Y la consecuencia

psicológica fundamental de la encarnación es que el Hijo de Dios *se experimenta* como hombre, puesto que verdaderamente *es* hombre.

> El Hijo de Dios, en su divinidad idéntica a la del Padre, pero como persona distinta de él, tiene—aplicando nuestros conceptos analógicamente a las cosas divinas—la «experiencia» de ser Hijo, de nacer del Padre y recibirlo todo del Padre: la vida, el saber, la voluntad y los deseos del Padre. Pues bien: Juan nos describe la experiencia humana de Jesús con estas mismas expresiones: Jesús, en cuanto hombre, dice que el Padre le ha dado el tener vida, le ha enseñado lo que ha de predicar y lo que ha de hacer. Su experiencia divina se ha traducido en categorías humanas. El Hijo de Dios, precisamente por ser Hijo en su divinidad, hace en su divinidad esa experiencia, y por eso es capaz de hacerla en nuestro nivel humano; puede tomar sobre sí la experiencia humana de nacer, recibir, aprender, ser dirigido como hombre.
>
> Esta es, ni más ni menos, la experiencia de ser Hijo: distinta, ciertamente, de su experiencia divina de ser Hijo de Dios, pero no contraria, sino transportada o traducida en otro nivel, realizada y afirmada en otro plano. Admitido el dogma de que Dios-Hijo se ha hecho y «es» hombre, hay que admitir que Dios-Hijo «se conoce» como Hijo-hombre. Y si descubríamos la posibilidad «ontológica» de su encarnación precisamente en su propiedad personal de «Hijo», también encontraremos en su propiedad personal de Hijo la posibilidad «psicológica» de su experiencia humana: puede experimentarse como «hombre», porque su experiencia humana no es más que un reflejo, en dimensión humana, de su experiencia fundamental, «personal», de Hijo de Dios.

En la humanidad de Jesucristo, como en la de cualquier hombre, habrá que admitir un centro que sustenta y al que se refieren todas sus experiencias psicológicas humanas. En Jesucristo lo constituye su propia persona divina. Nos parece que admitir otro «yo psicológico» puramente humano no basta para explicar el resultado existencial de la unión hipostática; porque se tendría a la persona del Hijo como centro personal de vida divina yuxtapuesto a un centro psicológico humano distinto y—psicológicamente—separado. En consecuencia, la persona divina no haría personalmente la experiencia psicológica humana de alegrarse y sufrir, de pensar y querer; y, como última conclusión, tendríamos que decir que el Hijo de Dios no padeció y murió por nosotros—puesto que padecer y morir es evidentemente una experiencia psicológica humana—, sino que

en la cruz había padecido y muerto ese centro psicológico o ese «yo psicológico humano».

Claro está que no se puede imaginar una única conciencia de «los actos» divinos y humanos, porque esto sería confundir las naturalezas; pero debemos afirmar un único sujeto de la conciencia divina del Hijo y de su conciencia humana: único centro de una conciencia doble, cada una de las cuales es estrictamente suya, de modo que es centro de la conciencia divina y centro de la psicología humana; porque él, y no otro, es el que, sin experimentar sufrimiento ni agonía en su conciencia divina, sufre y muere en su experiencia humana (cf. DS 263).

El Hijo de Dios, él mismo en persona, «es» hombre y «vive» su existencia humana, porque es imposible que «sea hombre al margen» de una vida y experiencia psicológica humana.

La dificultad de entender cómo esto es posible salta a la vista, pero es la misma que presenta el misterio bajo el aspecto óntico: la de una existencia humana del que es Dios. Es el misterio de la kénosis del Hijo de Dios: el de la «existencia limitada» del que es ser infinito; y aquí el misterio se transporta al campo de la «experiencia limitada», por ser humana, del que posee y gusta la experiencia infinita de su filiación divina en el seno del Padre.

La única solución para nuestro entendimiento, incapaz de agotar las posibilidades del ser infinito, nos parecía poderse vislumbrar en la idea de la potencialidad indefinida—sincategóricamente infinita, se dice en términos técnicos—, de la naturaleza humana: de su apertura hacia el infinito. Esta se manifiesta precisamente en los elementos que constituyen lo específico de la vida psicológica del hombre, en su entendimiento y su voluntad libre: en la capacidad, más aún, en la tendencia insaciable de su entendimiento y de su voluntad, respectivamente, de conocer toda verdad y de amar todo bien, ilimitadamente. En esta apertura psicológica hacia el infinito es donde entronca la unión de Dios con el hombre: en virtud de esa apertura infinita puede el hombre conocer y amar a Dios, y puede Dios, de su parte, comunicarse al hombre. Y lo hizo de una manera insuperable en la encarnación. Por ella, Jesucristo, como hombre, ha alcanzado la máxima experiencia humana posible de la comunicación de Dios; porque el Hijo de Dios hecho hombre ha experimentado en su humanidad la comunidad suya con Dios como Padre.

De esta experiencia «filial» en nivel humano, precisamente por ser filial, es capaz el «Hijo de Dios». Experiencia totalmente

humana, porque es experiencia de fatiga y dolor, de sufrimiento y muerte; pero, al mismo tiempo, experiencia filial, porque el mismo sujeto que sufre es el que siente en su ser íntimo la intimidad y comunicación del Padre; experiencia posible para el Hijo de Dios.

La experiencia filial humana del Hijo de Dios en su existencia humana es el límite supremo, infinito, de la experiencia de comunicación de Dios-Padre posible al hombre. Como límite supremo e infinito, sólo se dio una vez: en Jesucristo. Nosotros podemos únicamente participar de una experiencia filial respecto de Dios en un grado limitado, participado, en dependencia de aquella experiencia filial suprema e infinita de Jesús: podemos ser y sentirnos hijos única y exclusivamente como «hijos en el Hijo», a traves y en unión del que fue y se sintió, en cuanto hombre, Hijo de Dios.

Así creemos que es como puede explicarse en alguna medida la posibilidad en el Hijo de Dios hecho hombre de una experiencia «limitada», por ser humana, de su filiación respecto de Dios-Padre.

Esta limitación comporta ante todo su historicidad o temporalidad, su sujeción al tiempo y, consiguientemente, a la evolución o desarrollo. El Hijo de Dios hecho hombre hará la experiencia humana de su filiación de un modo progresivo: desde el principio es Hijo y se siente como tal, pero progresivamente tiene que «hacerse» Hijo y sentirse más y más plenamente Hijo. «Siendo Hijo, con el padecimiento, aprendió la obediencia y llegó a la perfección» (Heb 5,8): obediencia y perfección propia de Hijo.

Esto nos haría también comprender aquel sentimiento íntimo de Jesús, tantas veces enunciado en el evangelio de Juan, de hallarse «distanciado» de su Padre; no por una distanciación moral de culpabilidad alguna, ni por una distanciación óntica o metafísica, como si hubiese perdido el ser-relacional de Hijo, sino por una distanciación experimental en su existencia humana; porque la experiencia humana, limitada, de su filiación, está en camino, «en vía» hacia la experiencia consumada. En este nivel de experiencia humana, limitada, Jesucristo siente que «ha salido del Padre» y que «está de vuelta al Padre»; ansía volver, porque para él es mejor estar junto al Padre; y sus discípulos, si lo entendiesen, se alegrarían, como él se alegra de volver al Padre (cf. Jn 16,28; 14,28).

Y esto además nos abre quizás una perspectiva hacia la posibilidad de la experiencia del dolor del Hijo de Dios hecho hombre, en cuanto que experimenta su filiación divina en la

experiencia limitada humana, que, precisamente por ser limitada, es dolorosa; porque encierra en sí misma la tensión entre la realidad objetivamente ilimitada y la experiencia humana limitada, de lo que él es; la tensión entre lo que ya experimenta y lo que aún no experimenta, pero percibe como término futuro de su experiencia; la tensión de una filiación que existe, pero no ha llegado a su plena expansión, a una expansión que su misma experiencia presente hace desear con un anhelo indescriptible. Es la tensión, repetimos, de la filiación entitativamente realizada en sí, pero no experimentada en su plena realización: una filiación a un mismo tiempo «poseída» («comprehensor») y «en camino hacia la posesión» («viator») que sólo alcanzará en el momento de su glorificación.

¿No podríamos encontrar aquí una explicación fácil de entender a la fórmula tradicional, según la cual, Jesucristo, en su vida mortal, era «simul comprehensor et viator»? Su «posesión» inalienable era, ónticamente, su «filiación natural» inamisible; psicológicamente, su conciencia de filiación y su «connaturalidad» con las cosas divinas (con preferencia a una ciencia objetivante, temática, conceptualizada o conceptualizable). Su «camino» era el desarrollo progresivo en profundidad de su conciencia filial y de su conducta filial, hasta que «llegó a la perfección» (cf. Heb 5,8).

De esta experiencia dolorosa fundamental, cuya posibilidad nos hacen atisbar las consideraciones precedentes, se deriva la posibilidad del sufrimiento, en general, en Jesucristo. Porque la experiencia dolorosa de su filiación tiene lugar, no en una condición humana ideal, paradisíaca, sujeta únicamente a la limitación de su historicidad y temporalidad, sino en una humanidad concreta, sujeta al sufrimiento y a la muerte, en consecuencia del pecado del mundo. El Hijo de Dios hecho hombre tiene que experimentar la tensión dolorosa de su filiación «en camino», dentro de la experiencia humana de una distanciación de Dios, «en carne semejante a la carne de pecado»; distanciación que sólo puede superarse por la renuncia real a esa misma existencia humana. Solamente a través de esta renuncia total, a través de su muerte, puede el Hijo de Dios hecho hombre llegar a la experiencia humana consumada e insuperable de su filiación divina.

En este sentido tiene un valor profundo aquel texto que aplica a la resurrección de Jesús las palabras proféticas del salmo: «Tú eres mi Hijo: hoy te he engendrado» (Sal 2,7; Act 13,33). En la resurrección fue cuando el Hijo llegó a la consumación de la experiencia humana de su filiación. Hasta

entonces la experiencia humana de esa filiación, que desde el principio poseía, hubo de hacerla en la limitación, en la distancia, en la tensión, en el dolor y en el sufrimiento hasta la muerte. Es una experiencia del Hijo de Dios; experiencia posible en él, precisamente porque es la experiencia de «filiación» en el nivel humano, en una humanidad, sujeta a la ley del progreso temporal e histórico, y sujeta a la ley de su consumación y logro perfecto a través de la obediencia dolorosa en la renuncia radical que es la muerte. La experiencia del dolor y de la muerte es posible en él precisamente porque es la experiencia de lo que él «es»: la experiencia de ser Hijo de Dios hecho hombre.

La razón última y el modo mismo de esta experiencia será siempre un misterio que no podremos completamente explicar. Es el misterio de la que, con palabras derivadas de expresiones bíblicas, se llama la «katábasis» y la «kénosis», el descenso y la exinanición del Hijo de Dios. Nunca seremos capaces de sondear la profundidad de este misterio, ni en su aspecto ontológico ni en su aspecto psicológico; las consideraciones precedentes no han pretendido poner en claro lo que siempre quedará envuelto en la sombra religiosa del misterio.

Resumiendo: el Hijo de Dios, haciéndose hombre, hizo la experiencia humana de su filiación. Fue una experiencia dolorosa, por ser la experiencia de una tensión, de una distancia que superar mediante la renuncia radical a la existencia humana; pero, por esta experiencia dolorosa, el Hijo de Dios hombre se consuma en su filiación, hasta el punto de poder hacernos partícipes de ella.

B. *Conciencia humana de su filiación divina.*—Adviértase la diferencia de títulos entre este apartado y el anterior. En el anterior hablábamos del *sujeto* de la experiencia humana del Dios-hombre. Dijimos que la única persona del Hijo de Dios era el sujeto de su experiencia humana. Esta la calificamos, sí, de experiencia de «filiación» respecto de Dios, pero nos guardamos de decir que fuese experiencia de «filiación divina». El porqué de esta afirmación restringida se comprenderá al fin de este párrafo.

Ahora vamos a estudiar el *objeto* de la conciencia humana del Hijo de Dios. Más en concreto—ya que no hay problema acerca de sus actos humanos y de su naturaleza humana como objeto de su reflexión humana—nos preguntamos sobre su «filiación divina» como «objeto» de su conciencia humana.

Pero inmediatamente nos vemos obligados a corregir o matizar la expresión. Porque Jesús, en cuanto hombre, puede tener «ciencia» sobre su divinidad, pero no puede tener «conciencia» de ella: puede «saber» que es Dios-Hijo, pero, «como hombre», repetimos, no puede «experimentar» que lo es; precisamente porque su naturaleza y conciencia humana no puede fundirse ni confundirse con la divina.

Conciencia humana «directa» sólo puede tenerla de sus actos humanos, de su crecer y trabajar, alegrarse y sufrir, pensar y querer «como hombre»; por más que todas esas experiencias humanas vayan acompañadas de una experiencia de comunión con Dios en actitud receptiva y en dependencia filial. Por su experiencia humana Jesús no puede menos de aceptar que aún no ha cumplido cincuenta años. ¿Cómo es, entonces, que al momento afirma con una fórmula característica de una teofanía: «antes de que Abrahán viniese a la existencia YO SOY» (Jn 8,58)?

Imposible decir, insistimos, que en su conciencia directa, experimental, humana, haya percibido su existencia divina anterior a la de Abrahán. En la existencia directa, el sujeto se percibe precisamente como sujeto de sus actos: como el sujeto que sufre o se alegra, que aborrece o ama. Jesucristo, en cuanto hombre, no puede tener conciencia directa sino a través de sus actos humanos; y como no tuvo tales actos humanos ni contemporánea ni anteriormente a la existencia de Abrahán, tampoco pudo tener, en cuanto hombre, conciencia directa, experiencial de su preexistencia respecto del gran patriarca. Afirmar semejante conciencia sería incidir en monofisismo.

Jesucristo, en cuanto hombre, no tiene, propiamente hablando, «conciencia» directa, experimental de su divinidad o de su filiación en cuanto divina; pero, dado que, hablando como hombre, la afirma solemnemente, tendremos que decir que posee un conocimiento cierto, una «ciencia» humana de la divinidad de su persona. En otros términos: el Hijo de Dios, en cuanto hombre, no hace la experiencia divina de su filiación como divina, sino que hace la experiencia humana de filiación y tiene ciencia humana de la divinidad de su filiación.

¿Cómo declarar esta ciencia humana de la divinidad de su persona?

Se han intentado diversas explicaciones.

Una de ellas creía que precisamente para esta ciencia humana de su persona divina era necesaria la visión inmediata de tipo objetivante. Según esta teoría, el Hijo de Dios, me-

diante la visión inmediata, se contemplaba con su entendimiento humano como el sujeto único, la persona que, por identidad, es Dios y, por unión hipostática, es hombre. Hemos expuesto en el capítulo precedente las dificultades que se oponen a la teoría de una visión objetivante, pero, aun admitiéndola, su aplicación aquí parece algo artificial, porque la visión, en vez de ser una consecuencia óntico-psicológica de la unión hipostática, se convierte en una condición lógicamente necesaria para su realización.

Tampoco parece resolver satisfactoriamente la cuestión otra teoría, según la cual, Jesucristo, en cuanto hombre, experimentaba, por así decirlo, «el vacío de su personalidad humana», o experimentaba su individualidad humana «como dependiente de la persona del Hijo». Las dificultades, lejos de resolverse, se multiplican. Ante todo, parecen enfrentarse la individualidad humana de Jesús con la persona del Hijo; y esta manera de ver, como explicamos en su lugar, no se conforma con la concepción bíblica, según la cual, Jesús, aun en cuanto hombre, no se enfrenta más que con su Padre, sin que jamás se perciba una enfrentación de su individualidad humana con su propia persona divina. En segundo lugar, no parece se pueda evitar así una división interna, dentro del mismo Jesucristo, entre un «yo psicológico» humano, todo lo dependiente e incompleto que se quiera, pero, al fin y al cabo, un «yo humano», y la persona divina del Hijo. Para evitar esta consecuencia se recalca que es la experiencia directa de su dependencia radical con relación a la persona divina; pero esta experiencia es aún más difícil de explicar. Porque la experiencia directa de Jesús como hombre es la experiencia de sus actos «humanos», que proceden de su individualidad humana como tal y se perciben precisamente como actos que emanan de esa individualidad; ¿cómo en ellos se puede percibir directa y experimentalmente la dependencia respecto a una persona superior, no ya como dirigente externo, sino como sujeto inmediato de esos actos, como su persona?

La persona sólo se percibe en sus actos; y la persona divina sólo se podrá percibir como divina en actos divinos; para que la persona divina fuese percibida como divina en actos humanos, tendría que mezclar sus actos divinos con sus actos humanos; con otras palabras, tendría que hacer que se fundiesen sus actos divinos y humanos en un sólo acto. Pero esto sería puro monofisismo. Si no se quiere llegar a esta consecuencia, habrá que resignarse a decir que Jesucristo percibía sus actos humanos como dependientes, si se quiere, de un ser superior, pero nunca podrá percibir su «yo psicológico humano» como «personalmente» unido con ese ser superior y divino, con la persona del Hijo. En una palabra, por

mera introspección en sus actos humanos, Jesucristo no puede llegar al conocimiento de su persona divina como divina.

Habrá que abordar la solución desde otro punto de vista; intentémoslo.

Cristo, en cuanto hombre, es «persona» por razón de la persona del Hijo. Esto nos lo proclama el dogma mismo de la encarnación. De aquí se deduce que la persona divina es la que confiere a la individualidad humana de Jesús esa unidad total en sí, esa totalidad de su ser como suyo y para sí, junto con la separación y relación frente a todo otro sujeto, que es la esencia de la personalidad. Jesucristo, en cuanto hombre, es un todo en sí y suyo en virtud de la persona divina del Hijo. Pero la *totalidad en sí*, la unidad total de su ser como ser suyo, no es la totalidad inerte de una «cosa», sino que lleva consigo la *presencia a sí mismo:* la totalidad ontológica en sí mismo, comporta una presencia psicológica a sí mismo. Así, en su individualidad humana, el Hijo de Dios, al mismo tiempo que constituye aquella individualidad humana en un «todo en sí», la constituye en una unidad «presente a sí misma». En *consecuencia, el Hijo de Dios, como persona, está presente* a sí mismo en esa misma individualidad humana que él constituye como «totalidad en sí». Este es el dato fundamental de ser Hijo y de experimentarse Hijo en su conciencia humana.

Este dato fundamental podemos compararlo, por vía de ilustración, con el dato fundamental de nuestra personalidad humana; por ella somos una unidad y totalidad en cada uno de nosotros, y además una unidad y totalidad percibida como tal; pero este dato fundamental es pre-conceptual, pre-científico, y, por lo tanto, inexpresable en conceptos y palabras, mientras no se realice un proceso de reflexión, de conceptualización, de tematización; sólo al fin de este proceso llegamos a poder hacer afirmaciones temáticas sobre nuestra personalidad humana.

Algo semejante nos atreveríamos a decir de Jesucristo: del dato fundamental, percibido experimentalmente, de su intimidad única con Dios pasa a la tematización conceptual expresable en afirmaciones categóricas: «yo y el Padre somos uno»; «yo soy». Sobre el cuándo y el cómo de este proceso de tematización nos faltan datos seguros en los evangelios. Pero osamos barruntarlo, recordando lo dicho en el capítulo anterior: la meditación de la Sagrada Escritura, las ilustraciones recibidas en el diálogo con su Padre en la oración, el trato y contraste con los hombres, etc., iban formando en su inteligencia humana la «ciencia» sobre sí mismo, sobre su misión, su autoridad, su persona.

Hemos admitido un progreso y evolución real en su ciencia humana. El mismo progreso y desarrollo podrá admitirse en lo que atañe al conocimiento «temático» de la divinidad de su persona o de su filiación como «divina»: es la «ciencia sobre sí mismo», en la que su personalidad divina no es puramente el «sujeto» de su conciencia directa humana, sino el «objeto» de su ciencia conceptual humana. Junto con este progreso, no habrá dificultad en admitir un crecimiento real, psicológico, en la conciencia, o mejor, en la «ciencia» de su misión como Mesías, como Siervo de Dios, como Redentor. Decimos «ciencia», en el sentido de que Jesús ahí se conoce como «objeto» acerca del cual puede hacer afirmaciones temáticas y conceptuales, como la arriba citada: «antes de que Abrahán viniese a la existencia, *Yo soy*» (Jn 8,58). Porque una cosa es la conciencia de su persona divina, y otra la ciencia sobre la divinidad de su persona.

Así es como creemos que se puede hablar de la «conciencia humana» de su divinidad: es una ciencia de la divinidad de su persona, pero enlazada estrechamente con su conciencia experimental, pre-refleja y pre-científica. Porque Jesús, como hombre, experimenta una intimidad con Dios cual nadie pudo ni puede tenerla. El ha oído leer y comentar la historia de Abrahán; e inmediatamente ha percibido la distancia que le separa del gran patriarca: una distancia no expresable en cifras de años—sean menos de cincuenta o cerca de dos mil—, sino en relaciones personales: en Abrahán, una relación categorial de inferioridad de creatura respecto de Dios; en sí mismo, una relación trascendente de intimidad filial con Dios, su Padre.

Esta explicación parece que deja el margen necesario para una vida psicológica humana, la vida de quien fue «verdadero hombre», «semejante en todo a nosotros, excepto el pecado», incluso en el sufrir y ser tentado; sin ese margen, parece imposible sostener real y sinceramente—no con meros subterfugios verbales—las afirmaciones de la Escritura y del Magisterio sobre la verdadera individualidad humana de Jesús. Nos parece que esta explicación—aun en la forma rudimentaria y desmañada con que la hemos expuesto—evita los peligros tanto de un monofisismo como de un nestorianismo «psicológico», no confundiendo lo que no hay que confundir: la divinidad y la humanidad de Jesucristo; y tampoco separando lo que no hay que separar: su única persona.

C. *El punto de enlace.*—Para completar la explicación, perdónesenos que señalemos de nuevo el que llamaríamos

punto de enlace entre la conciencia divina y la conciencia humana del Hijo de Dios. Para ello recordemos lo dicho acerca de la unión hipostática en su aspecto óntico (c.5).

Allí citábamos una fórmula usada en los concilios toledanos: «el Hijo asumió la naturaleza humana según lo que es propio del Hijo, *no según lo que es común en la Trinidad»* (DS 491.535); y lo que es propio y exclusivo del Hijo es precisamente «la filiación», no en cuanto que se identifica con la divinidad común, sino en cuanto que se distingue de ella. Decíamos allí que así se comprende, en la medida en que es comprensible a nosotros, por qué sólo se encarna el Hijo, sin encarnarse las otras dos personas divinas, realmente distintas de él, y por qué es únicamente el Hijo, y no otra persona divina, la que es capaz de encarnarse. La explicación que creíamos descubrir era que el Hijo, por razón de su «filiación», puede tomar una existencia humana: su filiación divina, por ser «filiación», puede existir con existencia «divina filial» en el seno del Padre dentro de la divinidad, y también con existencia «humana», pero siempre «filial», porque nacida del Padre y orientada continuamente hacia el Padre.

Ahora no tenemos más que transportar al plano psicológico esta consideración óntica de la encarnación. Si el Hijo existe, y vive y experimenta—al modo divino—su filiación dentro de la divinidad, también existe y vive y experimenta —al modo humano—su filiación en su humanidad semejante a la nuestra. Pero en su humanidad no puede experimentar su filiación como divina, sino como kenótica; con todo, esta experiencia y esta conciencia de su filiación en kénosis, directa, pre-conceptual, a-temática, es el fundamento de una reflexión, conceptualización y tematización, que es su conciencia refleja o su ciencia sobre sí mismo como Hijo de Dios hecho hombre.

En Jesucristo hay un único «yo-*filial*» experimentado en dos planos o niveles distintos, cuyo punto de unión es precisamente la personalidad del Hijo en cuanto Hijo: su filiación. Que esa única personalidad filial pueda experimentarse en dos niveles, divino y humano, es lo que nos esforzamos por declarar en la primera sección de este párrafo. La experiencia fundamental del Hijo de Dios en cuanto persona, tanto en su divinidad como en su humanidad, es su comunidad con el Padre en aceptación y entrega, en salida del Padre y vuelta al Padre. Y esto es lo que, en su humanidad, le distingue de todos los demás hombres. Esta experiencia «filial» es la de que Dios, como Padre, como persona distinta, se le quiere co-

municar y de hecho se le comunica plena y totalmente como a persona, tanto en su divinidad como en su humanidad.

Al fin de estas explicaciones tenemos que confesar que no son más que balbuceos. Si nos es difícil sondear las profundidades de nuestra propia psicología, ¡cuánto más ha de serlo el intento de penetrar los arcanos del alma humana del Hijo de Dios!

D. *Apéndice.*—En el curso de la explicación precedente hemos dicho de pasada que podría admitirse un progreso en el conocimiento humano de Jesús sobre su misión como Mesías, Siervo de Yahvé, Redentor; y, precisando más, sobre su cualidad personal de Mesías, Siervo, Redentor. Pero nos faltan datos para trazar la línea de ese desarrollo: los evangelios no son un diario que nos permita seguir los pasos de la evolución psicológica humana de Jesús. El único dato, apenas, son los «silencios» de que antes hablamos; pero ya observamos allí que no es posible determinar taxativamente si eran silencios pedagógicos o psicológicos, si era un no querer decir lo que se sabe o un no decir porque se ignora. Nos pareció, sí, que hay que suponer un crecimiento real en cuanto al conocimiento del camino concreto que habían de tomar su mesianidad y su servicio al Padre y la salvación de los hombres; esto nos induciría a admitir como real un crecimiento en el conocimiento de su cualidad de Mesías, Siervo y Salvador, y, más concretamente, sobre su conocimiento «temático».

El dato fundamental de su conciencia es el de ser «Hijo de Dios». No parece exagerado afirmar, como afirma Lucas, que Jesús, Niño aún de doce años, pueda responder «a sus padres» que él «tiene que ocuparse en las cosas (o en la casa) de su Padre» (Lc 2,48-49), con tal de que no queramos ver en esas palabras una tesis metafísica de tipo escolástico, ni leer en ellas la definición dogmática del Calcedonense. Diríamos, más bien, que en esas palabras respira la conciencia del Hijo de Dios en la experiencia humana de su filiación —que es el dato fundamental pre-científico y a-temático de su ser Hijo de Dios hecho hombre—, pero respira de un modo adecuado a su desarrollo juvenil a los doce años.

Estas lucubraciones teológicas parecerán abstrusas. Y, sin embargo, tratan de barruntar lo que fue aquella experiencia humana del Hijo de Dios que es el origen fontal de nuestro ser y sentirnos hijos de Dios. No sabremos cómo declarar aquella experiencia; pero, gracias a ella, gracias a que él como hombre pudo llamar a Dios con el nombre de «¡Abbá, Padre!», también nosotros podemos dirigirnos a Dios-Padre como hijos verdaderos, hijos en el Hijo, que hacen la experiencia

de su filiación incorporados en la experiencia filial humana del Hijo de Dios. Aunque en nosotros es todavía un saber por la fe, sin la experiencia clara; «somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que seremos», porque aún no se nos ha manifestado él y no le vemos todavía tal como él es (1 Jn 3,2).

3. La conciencia moral humana de Jesús

En latín y lenguas derivadas, la palabra «conciencia» tiene los dos sentidos conexos, psicológico y moral: conocimiento de sí mismo por experiencia directa o reflexión, y criterio interno de moralidad de la conducta propia, tanto para dirigir las acciones futuras como para enjuiciar las pasadas. Una vez que hemos hablado de la conciencia psicológica de Jesús, no estará mal, sin repetir lo ya expuesto sobre su santidad, decir una palabra sobre su conciencia moral desde el punto de vista de su conexión con la psicológica.

Pues bien, nos ha parecido que, para explicar en cuanto podemos su conciencia psicológica, «sin mezcla y sin división», había que referirse últimamente al constitutivo de su personalidad única en la duplicidad de modos de existencia; a su «filiación» vivida en dos niveles. Por otra parte, al estudiar el problema ontológico de la unidad en la dualidad del Dios-hombre, nos pareció que la mejor definición de «persona» sería la que pusiese de relieve el aspecto de «relación a otro» verificada en un individuo de una categoría de seres. Las dos líneas, la ontológica y la psicológica convergen: «filiación», en su mismo concepto, implica «relación a otro».

El Hijo de Dios hecho hombre tiene conciencia de una doble relación suya: con Dios-Padre en cuanto Hijo, y con todos los hombres en cuanto individuo en la categoría de seres que es el hombre; pero esta relación misma con todos los hombres está embebida y como impregnada por la conciencia de la otra relación suya radical con Dios-Padre.

El, que es el Hijo por su ser-relacional con el Padre y sólo con el Padre, se ve puesto al nivel y en relación con todos los hombres, a quienes no puede menos de considerar como hermanos (cf. Heb 2,11). Esta conciencia de su doble relación es el fundamento de su conciencia moral, característica y distintiva de Jesús.

En su conciencia moral, Jesús se considera como Hijo que debe obedecer al Padre, pero también como Hijo que debe abrirse a todos los hombres: Hijo en favor de todos. Siente como Hijo la intimidad de Dios, que se le comunica como

Padre; y como hombre se siente miembro de la familia humana, de la cual ha nacido, y de la cual participa las alegrías y las ansiedades, los deberes y la responsabilidad. En los hombres le sorprende su estado moral: por ignorancia o por perversidad, honran a Dios con los labios, pero no le aman de corazón como a Padre (cf. Mt 15,8). Para él, que se experimenta Hijo del Padre, esta ignorancia y malicia de los hombres es el espectáculo más doloroso.

Su conciencia filial le impone la obligación de predicar el reino de amor de su Padre, porque para eso ha venido (cf. Mc 1, 38; Lc 4,43). Por eso pondrá de modelo la bondad misericordiosa de su Padre, para que, imitándola, lleguemos a ser «hijos de nuestro Padre, que está en los cielos» (Mt 5,45). Por eso nos enseña a comenzar nuestra oración invocando a Dios como Padre (Mt 6,9; Lc 11,2), con la esperanza segura de que nuestro Padre dará en abundancia sus dones a los que como hijos se los pidan (Mt 7,11). Por eso muere, no sólo por el pueblo de Israel, sino, además, «para reunir en la unidad a los hijos de Dios dispersos» por el mundo (Jn 11,52). Por eso, en fin, el anuncio de su resurrección es el anuncio de que su Padre es también nuestro Padre (cf. Jn 20,17), y su regalo pascual es el Espíritu, que nos envía de parte del Padre, para que podamos llamar a Dios como él mismo le llama: ¡Abbá, Padre! (cf. Rom 8,15; Gál 4,6).

CAPÍTULO 14

LA TRANSFIGURACION

1. *La transfiguración y su sentido.*
2. *El Profeta esperado:*
   - A. Qué es un profeta.
   - B. La esperanza del profeta futuro.
3. *Jesús como profeta y maestro:*
   - A. Jesús como profeta.
   - B. Jesucristo como maestro.
4. *Jesucristo, Palabra de Dios:*
   - A. Jesucristo, mediador supremo de la revelación.
   - B. Jesucristo, plenitud de la revelación.
   - C. Jesucristo, Palabra de Dios.
5. *Palabra y evento.*

BIBLIOGRAFIA

MYSAL III-I p.671-688.730-738.
— III-II p.103-108.
DUQUOC, p.91-96.131-138.217-226.
SCHELKLE, p.75-83.
GONZÁLEZ FAUS, p.195-202.340-360.
TWNT: διδάσκω: 2 p.138-160; μαθητής: 4 p.392-465; προφήτης: 6 p.781-858; ῥαββί: 6 p.962-966.
Más los diccionarios, en los artículos sobre: «Profeta», «Transfiguración».
L. F. RIVERA, *Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci:* VerD 46 (1968) 99-104.
A. M. RAMSEY, *La gloire de Dieu et la Transfiguration:* LDiv 40.
M. E. THRALL, *Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration:* NTSt 16 (1970) 305-317.
KARL-HERMANN SCHELKLE, *Jesus, Lehrer und Prophet,* en *Orientierung an Jesus* p.300-308.
HANS WERNER BARTSCH, *Jesus, Prophet und Messias aus Galiläa* (FaM 1970).
J. LUZÁRRAGA, *La función docente del Mesías en el Cuarto Evangelio:* EstB 32 (1973) 119-136.
P. E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus-Christ:* LDiv 44 (1966).
ANDRÉ FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes.* (Pa, Gabalda, 1967).
JOACHIM JEREMIAS, *Zum Logos-Problem:* ZNTW 59 (1968) 82-85.
H. CAZELLES, *The Torah of Moses and Christ as Savior:* Conc 10 p.52-74.
T. CITRINI, *Gesù Cristo rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica* (Venegono, Scuola Cattolica, 1969).
J. WILLEMSE, *God's first and last Word: Jesus:* Conc 10 p.75-95.

I. DE LA POTTERIE, *Le Christ comme figure de révélation d'après Saint Jean*. Studia Missionalia 20 (1971) 17-39.
P. HODGSON, *Jesus-Word and Presence: An Essay in Christology* (Philadelphia, Fortress, 1971).
E. JÜNGEL, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, en *Unterwegs zur Sache* (Mch 1972) p.126-144.
K. WANSBROUGH. *Jesus the Teacher:* ClRev 56 (1971) 163-171.

«Este es mi Hijo querido; escuchadle» (Mt 9,7).

En la vertiente final de la vida pública colocan los evangelios de Mateo y Marcos la escena de la transfiguración; para Lucas representa ésta la clausura del ministerio galilaico, de modo que poco después comienza aquel viaje a Jerusalén que desemboca en la pasión (Lc 9,51). Así, este misterio nos invita a dirigir una mirada retrospectiva de conjunto a la actividad profético-taumatúrgica de Jesús durante su vida pública.

1. La transfiguración y su sentido

El entusiasmo del pueblo se ha apagado; la oposición de los enemigos se exacerba por días. Por su parte, Jesús cesa casi por completo de predicar a las masas; se retira con más frecuencia a la soledad con sus discípulos y se consagra más intensamente a su instrucción. Su actividad taumatúrgica disminuye notablemente, tal vez porque no encuentra fe en el pueblo; de hecho Marcos sólo contará después dos milagros: la curación del joven epiléptico, cuando Jesús baja del monte de la transfiguración (Mc 9,14-29 par.), y la del ciego de Jericó, cuando Jesús pasa por aquella ciudad camino de Jerusalén para su pasión (Mc 10,46-52 par.).

Jesús ha aceptado el acto de fe de Pedro en su mesianidad, pero inmediatamente ha declarado su sentido: mesianidad gloriosa, sí, pero solamente a través de la cruz; mesianidad del Hijo del hombre de Daniel, pero pasando por el sacrificio del Siervo de Yahvé de Isaías. Y, aprovechando la coyuntura, ha declarado a sus discípulos la ley de la cruz, válida también para sus seguidores (Mc 8,27-38 par.).

La transfiguración tiene lugar poco después, más exactamente: «a los seis días», anota Marcos, con una de las poquísimas indicaciones cronológicas de su evangelio fuera del relato de la pasión (Mc 9,2). Con ella parece que el evangelista ha querido insinuar cierta conexión entre ambos episodios: la transfiguración sería como una escenificación del mesianismo tal como lo entiende Jesús: un mesianismo cuyo esplendor se deriva precisamente de su dimensión pascual en su doble fase de humillación hasta la muerte y de glorificación hasta el trono de Dios.

Los tres sinópticos narran el hecho con pequeñas diferencias, sea en cuanto al contexto histórico, sea en cuanto a los

pormenores (Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; Lc 9,28-36; a la transfiguración parece referirse también 2 Pe 1,16-18).

Se ha pensado si la transfiguración no sería simplemente una de las apariciones pos-resurreccionales desplazada, por anticipación, al contexto de la vida pública. Pero las diferencias entre aquélla y éstas son muy significativas y parecen hacer imposible tal identificación. En la transfiguración hay elementos que no se encuentran en las apariciones pascuales, y faltan algunos que son característicos de éstas. Aquí aparecen Moisés y Elías, una nube misteriosa envuelve a los apóstoles, se oye una voz del cielo que acredita a Jesús como portador de la revelación divina; ninguno de estos elementos entran en las apariciones pos-resurreccionales. En cambio, aquí ni se trata de la identificación del Jesús glorificado con el Jesús muerto en la cruz, ni se da un mandato de predicar el evangelio; que son los dos puntos esenciales en las apariciones pos-resurreccionales. Por otra parte, la presencia de los tres discípulos predilectos, lo mismo que su falta de comprensión, tiene paralelos en la vida pre-resurreccional de Cristo.

Los mismos tres discípulos fueron los únicos que le acompañaron en la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37), y en la oración del huerto de Getsemaní (Mc 14,33); y esos tres, con Andrés, el hermano de Pedro, son los que «en privado» le preguntan sobre la destrucción de Jerusalén (Mc 13,3).

No vamos a entrar en una exégesis detallada, que no es de este lugar; sólo nos fijaremos en algunos puntos de la narración que interesan más para la consideración teológica.

Sin duda, tiene significación simbólica, sin negar su realidad histórica, el «monte alto» (Mc 9,2; Mt 17,1). Instintivamente nos recuerda el Sinaí, sobre todo por la presencia de Moisés y Elías, quienes habían recibido en aquel monte la revelación divina (Ex 3,1-15; 19,2-20; 33,18-34,9; 1 Re 19, 8-18). O bien puede recordarnos el monte de Sión, que Yahvé eligió como su morada (Sal 68,16; 1 Re 8,10-12), y desde donde él mismo enseñará a todos los pueblos sus caminos (Is 2,3; Miq 4,1-2) y salvará a todas las naciones (Is 25,6-10). Simbólica es también la nube, signo de la presencia de Dios, como lo había sido en el Sinaí, en el tabernáculo y el templo (Ex 24, 15-18; 40,34-35; 1 Re 8,10-12; Ez 10,3-4).

La escena culmina en la voz venida del cielo: «Este es mi Hijo querido: ¡escuchadle!» (Mc 9,7). Lucas, en vez de «querido», escribe: «elegido» (Lc 9,35); Mateo intercala, lo mismo que en la teofanía del bautismo (Mt 3,17 par.), el inciso: «en

quien me complazco» (Mt 17,5): ambas expresiones se leen en el primero de los cantos del Siervo de Yahvé (Is 42,1).

La voz del cielo parece un eco de la que se oyó en el bautismo de Jesús. Las dos escenas, como dijimos al comienzo, guardan entre sí cierta simetría; pero eso mismo pone más de manifiesto las diferencias. En vez de la apertura de los cielos y el descenso del Espíritu Santo en figura de paloma, tenemos la nube, que representa la presencia de Dios; en vez de Juan Bautista, el último de los profetas (cf. Mt 11,13-14; 17,9-13; Mc 9,13), se aparecen dos personajes del AT: el primero y más grande de los antiguos profetas (cf. Núm 12,6-8; Dt 34,10), que había intermediado en la inauguración de la alianza de Yahvé con su pueblo, y Elías, el gran celador del Dios de la alianza y el que se esperaba como precursor del Mesías (cf. 1 Re 19,10-14; Mal 3,23).

Todos estos pormenores en ambas escenas dirigen nuestra atención hacia la voz del cielo. En su primera parte es idéntica a la oída en la teofanía del bautismo: «este es mi Hijo querido»; no hay duda de que los evangelistas entienden esta expresión en su sentido trascendental de la filiación estrictamente divina de Jesucristo. En su segunda parte enuncia directa y claramente lo que en la teofanía del bautismo sólo se insinuaba implícitamente: Jesús es el profeta supremo enviado por Dios para proclamar la gran revelación (cf. Is 42,1; Sal 2,7); esto es lo que aquí se acentúa con el imperativo: «escuchadle».

En este detalle se advierte la diferencia principal entre ambas teofanías: la del bautismo se dirige especialmente a Jesús para instituirle en su misión profética y enviarle a predicar el reino de Dios; la de la transfiguración se dirige a los apóstoles —y, a través de ellos, a todos los hombres—, para urgirles a escuchar la palabra de este profeta supremo. Moisés había anunciado al pueblo de Israel: «las naciones paganas dan crédito a sus agoreros y adivinos... Pero para ti, tu Dios suscitará de en medio de vosotros, de entre vuestros hermanos, un profeta como yo ... a quien deberéis oír... Yahvé me ha dicho:... Yo haré surgir de en medio de sus hermanos un profeta semejante a ti; yo pondré mis palabras en sus labios y él anunciará todo lo que yo le mande decir; yo mismo pediré cuentas al que no escuche mi palabra, la que este profeta pronunciará en mi nombre» (Dt 18,14-19). En estas frases se da razón de la serie de profetas que, a continuación de Moisés, Dios había de enviar para instruir y dirigir al pueblo. Pero la serie de profetas parecía no poder cerrarse hasta que viniese un gran profeta, en todo semejante a Moisés: uno a quien Dios ha-

blase, no solamente en visiones y sueños, sino cara a cara y sin enigmas (cf. Núm 12,6-8).

Recordemos la insistencia con que Mateo y Juan, cada uno a su manera, presentan a Jesucristo como el nuevo Moisés, más grande aún que aquél.

2. El Profeta esperado

El pasaje del Deuteronomio que acabamos de citar merece unos momentos de reflexión; porque define lo que es un profeta y explica la esperanza, siempre viva en el pueblo judío, de un profeta excepcional, a quien podría denominarse «el Profeta».

A. *Qué es un profeta.*—Ante todo hay que evitar el error vulgar de confundir la «profecía» con la «predicción del futuro»; porque la profecía no es una historia contada por anticipado. Podrá, sí, haber predicciones de eventos futuros, y éstas podrán también llamarse profecías, porque a veces entrarán a formar parte de la profecía; pero nunca podrán identificarse con ésta. No se niega que la profecía mire al futuro, como en seguida diremos; sólo se niega su identificación con la descripción previa de sucesos por venir.

«Profetizar» es transmitir al pueblo, a los hombres en general, una palabra o un mensaje de parte de Dios, que, en último análisis, será siempre un mensaje de salvación; porque la palabra de Dios no puede menos de estar en relación con la salvación prometida. En cuanto mensaje de salvación, la profecía tendrá esencialmente una dimensión escatológica, y, en este sentido, siempre mira al futuro. Las intervenciones de Dios en nuestra historia, sea por acción o por palabra—la palabra del profeta—, no tienen más finalidad que la de empujar la historia de salvación hacia su consumación última.

El profeta habla en nombre de Dios a sus coetáneos. Es frecuente que recuerde y explique los eventos pasados, no por interés histórico, sino para declararles la situación presente. Su mensaje interpreta el momento presente en su apertura hacia el futuro, y exhorta a adoptar la actitud requerida por Dios para aquel momento preciso de la historia, en cuanto que ésta debe construir su porvenir. Su palabra está cargada de una fuerza dinámica para el avance de la historia: es consolación y promesa, con el reverso de amenaza al que no la escuche y obedezca. Tal es el contenido del mensaje profético.

Lo específico de la profecía es ser un mensaje o palabra recibida de Dios: aquí es donde hay que poner la línea divisoria entre «el profeta» y «el sabio». El sabio, docto en las cosas de Dios, medita sobre la revelación hecha a los profetas o sobre la acción salvífica de Dios y descubre las verdades religiosas que luego predica o escribe; pero habla en su propio nombre, comunicándonos el fruto de su meditación y su inteligencia de la acción divina y de los deberes del hombre dentro de la historia de la salvación; aunque no se excluye que en su meditación y en su comentario le haya guiado una inspiración divina. El profeta, en cambio, habla, no de lo que él ha meditado y descubierto, sino de lo que Dios le ha revelado y comunicado para que lo transmita a los hombres; su oficio es hacernos conocer la palabra de Dios, que él ha recibido inmediata y directamente del mismo Dios; por eso encabeza sus profecías con la frase: «palabra de Dios», o: «Dios dice». Para poder hablar de este modo, el profeta ha recibido, no solamente una revelación, sino también la misión o mandato de comunicarla. Si el profeta desempeña fielmente su cometido, su palabra profética producirá infaliblemente su efecto: arrancará de raíz y plantará, demolerá y edificará (cf. Jer 1,10); porque su palabra, por ser palabra de Dios, una vez salida de sus labios, no volverá sin haber producido sus resultados (cf. Is 55,11): la palabra de Dios comporta siempre una creación y un juicio: los ciegos llegan a ver y los que ven se deslumbran (cf. Jn 9,39).

El profeta es el intermediario entre Dios y los hombres indispensable para establecer y mantener la relación vital entre Yahvé y su pueblo.

Sin embargo, a diferencia del sacerdocio y de la dinastía, el profetismo no era, ni podía ser en Israel una «institución» propiamente dicha; porque la vocación del profeta es un don estrictamente «carismático», que implica un llamamiento individual y directo de parte de Dios, y «el Espíritu sopla donde quiere» (cf. Jn 3,8). Con todo, Dios había prometido dar a conocer su voluntad según las circunstancias por medio de profetas. Aunque no existía una sucesión hereditaria o legal del profetismo, habían surgido en la historia del pueblo, casi sin interrupción, profetas o «videntes» que llevaban al pueblo el mensaje divino; y a su alrededor se habían formado escuelas o grupos de discípulos del profeta, que propagaban y prolongaban su mensaje. La catástrofe misma que acarreó la ruina de la dinastía davídica e interrumpió las funciones sacerdotales, no pudo secar el carisma profético; todo lo contrario, lejos de

extinguirse, tuvo en aquella época un reflorecimiento inesperado en los profetas exílicos y postexílicos.

Esto mismo hacía que se considerase como un castigo del cielo el hecho de que no surgiese después ningún profeta. Malaquías (hacia el año 450 antes de Cristo) o Joel (hacia el año 400) habían sido los últimos de la serie. Desde aquellos días ya lejanos hasta los tiempos de Jesús, no se había presentado ninguno con la pretensión y las garantías de serlo. Malaquías, en los versículos finales de su profecía (adición posterior, pero inspirada), menciona la futura reaparición de Elías, precedente al gran día del Señor (Mal 3,23-24); Joel, por su parte, anuncia para los últimos tiempos una efusión prodigiosa del espíritu profético (Jl 3,1-2; cf. Act 2,16-21). Y esto hacía que se mantuviese vivo el deseo y la esperanza de un profeta suscitado por Dios (cf. 1 Mac 4,46; 9,27; 14,41).

B. *La esperanza del profeta futuro.*—De esa esperanza viva en el pueblo en la época de Jesucristo nos dan testimonio los evangelios lo mismo que la literatura judaica, tanto rabínica como qumránica. Su figura no se sabe precisar con exactitud: tal vez sea Elías vuelto de los cielos (cf. Mal 3,23; Eclo 48,10), tal vez Moisés redivivo o alguno de los antiguos profetas, como Jeremías, o quizás un nuevo profeta extraordinario, semejante a Moisés: «el profeta» (cf. Dt 18,15-19; Is 42,3-5; 49,6; 55,4; 64,1-2; Sal 2,6; 21,23). Baste citar dos pasajes del NT.

Cuando el Bautista, imitando hasta en su indumentaria la figura de Elías (cf. 2 Re 1,8), comienza su predicación de carácter inequívocamente profético, los fariseos envían una delegación para que indaguen qué piensa él de sí mismo: si pretende ser «el Mesías», o uno de sus precursores, sea «Elías» o «el Profeta» (Jn 1,19-25). Y cuando Jesús interroga a sus discípulos sobre las opiniones que acerca de él circulan entre la gente, la respuesta es que unos le identifican con Juan Bautista resucitado, otros con Elías, otros con Jeremías o uno de los profetas del pasado (Mt 16,14; Mc 8,28; Lc 9,19; cf. Mc 6, 14.16; Mt 14,2; Lc 9,7-8).

Esta esperanza del pueblo explica la excitación que causó la predicación de Juan Bautista; pero él rechazó su identificación con ninguno de los antiguos profetas, y mucho menos con el Mesías (Jn 1,19-25). Al ser encarcelado y desaparecer Juan de la escena, Jesús vino a ocupar su lugar (cf. Mc 1,14), y los ojos y la expectación del pueblo se volvieron hacia él: ¿será él «el profeta» esperado, escatológico, cuya predicación ha de introducir el período final de la historia, revelar los últimos secretos del plan de Dios, restaurando y completando

la revelación dada a Moisés, renovando también sus maravillas?; ¿será acaso el Mesías mismo?, porque, aunque no se afirmaba claramente que el profeta escatológico hubiese de ser el mismo Mesías, quedaba abierta la posibilidad de que lo fuese. Nada, pues, de extraño que, al oír la predicación de Jesús con el anuncio de la venida inmediata del reino y de la necesidad urgente de la conversión, y al contemplar sus obras prodigiosas, brotase entre el pueblo la idea de que él podía tal vez ser «el Profeta» esperado.

3. Jesús como profeta y maestro

A. *Jesús como profeta.*—Los evangelios nos refieren que, efectivamente, en el pueblo se propaló esa idea. Acabamos de citar la respuesta de los discípulos a la pregunta de Jesús.

En última instancia, la cuestión fundamental era si Jesús debía o no ser aceptado como profeta: el pueblo en general le consideraba como tal, o identificándole con uno de los del pasado, o sencillamente dándole el título sin saber identificarle. Con ocasión de la entrada triunfal en Jerusalén, «las turbas decían: éste es Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea» (Mt 21, 11); y «los pontífices y fariseos... querían apoderarse de él, pero temían a las turbas, porque éstas le tenían por profeta» (Mt 21,45-46).

La razón que movía al pueblo a pensar así era, en primer lugar, su poder taumatúrgico, cual sólo podía imaginarse de un profeta, especialmente de uno de los más grandes, como Moisés y Elías, o de uno resucitado, como pudiera ser el Bautista; en todo caso, sus milagros demostraban que era un «enviado de Dios».

Así responde sin titubear el ciego de nacimiento al ser interrogado sobre su opinión acerca del taumaturgo que le ha sanado: «es un profeta», porque, «de no ser un enviado de Dios, no podría hacer nada» (Jn 9,17.33). La misma conclusión han deducido los espectadores de la resurrección del joven de Naím: «un gran profeta ha surgido entre nosotros» (tal vez se traduciría mejor: Dios ha suscitado entre nosotros un gran profeta); «Dios ha visitado a su pueblo» mostrando su misericordia después de tantos siglos en que no había enviado ningún profeta (Lc 7,16). La multiplicación milagrosa de los panes, que espontáneamente traía a la memoria el maná prodigioso del Exodo, hace pensar a la multitud que «éste es en verdad el profeta que ha de venir al mundo» (Jn 6,14).

Aun sin milagros, su conocimiento de los corazones hace decir a la mujer samaritana: «Señor, veo que eres un profeta» (Jn 4,19). Y la autoridad insólita con que predica, como no sabían enseñar los doctores de la ley (Mt 7,29), más aún, como no se había nunca oído hablar a un hombre (Jn 7,46), mueve a muchos de sus oyentes a pensar: «éste es verdaderamente el Profeta» (Jn 7,40). Incluso algunos llegan a sospechar que sea el Mesías (Jn 7,41).

En contraste con la opinión popular, los fariseos no quieren atribuirle ese rango (Jn 7,52), entre otros motivos, porque no le creen capaz de penetrar los corazones de los hombres (cf. Lc 7,39), porque es un pecador que no observa la ley (Jn 9,16.24), y, en fin de cuentas, porque no consta que venga de parte de Dios y que Dios le haya enviado y hablado como habló a Moisés (Jn 9,29); pero no pueden menos de reconocer su fama de profeta, y de ella tomarán pie para sus burlas cuando hayan logrado apoderarse de él (Mt 26,68; Mc 14,65; Lc 23,64). Claro que no todos los fariseos eran tan radicales en su negación de la misión profética de Jesús: algunos oscilaban entre la afirmativa y la negativa (Jn 9,16); otros se habían decidido, aunque tímidamente, en su favor: «sabemos que eres un maestro venido de parte de Dios, porque nadie puede hacer las señales (milagros) que tú haces, a menos que Dios esté con él», dice Nicodemo (Jn 3,2).

En cambio, a juzgar por los evangelios, los apóstoles nunca llamaron a Jesús durante su vida pública «profeta», sino que se dirigían a él con el título de «maestro», como corresponde a un discípulo; y este tratamiento lo acepta él como legítimo y correcto: «me llamáis maestro, y en ello hacéis bien, porque lo soy» (Jn 13,13). Solamente los discípulos de Emmaús, hablando con aquel que ellos imaginan forastero, se refieren a su Maestro como a «uno que se había demostrado profeta poderoso en obras y palabras» (Lc 24,19).

Pero después, en los sermones de los Actos, se le aplica el título, considerando realizada eminentemente en él la promesa hecha por Dios a Moisés de enviar un profeta semejante a él mismo (Act 3,20-23; Dt 18,15.19; cf. Act 7,37). También Mateo y Juan contraponen, más o menos explícitamente, la figura de Jesús a la de Moisés, como superior a éste (cf., v.gr., Jn 1,17-18; 3,18; 5,45-46; 6,31-32). Con todo, el apelativo de profeta sólo en pocos pasajes se le aplica, en parte, tal vez, porque el carisma profético es un don concedido en los últimos tiempos abundante y extensamente «a vuestros hijos e hijas, jóvenes y ancianos» (Act 2,17-18; Jl 3,1-2); pero, sobre

todo, porque ese título no alcanza a expresar toda la plenitud y profundidad de la mediación reveladora de Jesucristo.

¿Qué dijo Jesús a este respecto sobre sí mismo? ¿Se consideró como «profeta»? Hay frases en las que parece ponerse en una misma línea con ellos; por ejemplo, cuando da la razón de la incredulidad de sus conciudadanos de Nazaret (Mt 13,57; Mc 6,4; Lc 4,24; cf. Jn 4,44), o de su muerte en Jerusalén (Lc 13,33-34); o cuando implícitamente se compara con Jonás (Mt 16,4; Lc 11,29); pero inmediatamente añade: «aunque mirad que algo (alguien) mayor que Jonás hay aquí» (Lc 11,32; Mt 12,41). A él no se le puede colocar en la serie de los profetas como uno más de tantos, ni siquiera considerándole como el máximo entre ellos; porque no pertenece a esa categoría. La serie de los profetas se había cerrado con Juan Bautista; éste había sido el último y, en cierto aspecto, el mayor de todos, porque había pisado el umbral de la época anunciada por los precedentes; Juan había sido el Elías que había de venir como precursor del Mesías (Mt 11,9-14; 17,10-13; Lc 7,26-28; 16,16). Ya se ha inaugurado el reino de Dios; ya se están realizando y se pueden ver y oír las cosas que «los profetas y justos (del AT) desearon ver y oír, pero no pudieron» (Mt 13,17; Lc 8,24); el mismo Abrahán se había regocijado contemplando «el día» de Jesús en un evento profético, prefiguración y promesa del futuro (Jn 8,56).

En resumen: el título de «profeta» sólo se le puede aplicar analógicamente: su misión tiene semejanzas con la misión de los profetas, pero al mismo tiempo se diferencia esencialmente de la de aquéllos. Veamos brevemente estas semejanzas y diferencias, advirtiendo que las mismas semejanzas apuntan ya las diferencias.

Jesucristo es «enviado de Dios», como lo es el profeta, pero sabemos que su misión es de un carácter especial y único. Su finalidad es, como en la de un profeta, transmitirnos la palabra de Dios, y para el ejercicio de su misión ha recibido el Espíritu de Dios, cuya inspiración se incluía en el carisma profético. Todo esto se realiza en él de una manera única y sublime. Semejante es asimismo el tema de su predicación: el reino de Dios; los profetas prepararon y prenunciaron su venida, y Jesús proclama su presencia ya incoada dentro de nuestra historia.

El profeta interpreta, de parte de Dios, la situación contemporánea en su dinamismo hacia el porvenir, y para ello se basa en los eventos del pasado, especialmente el éxodo y la alianza, aún válida en el presente. Jesucristo también

interpreta la circunstancia presente con su virtualidad para el futuro (cf. Lc 12,56; 11,20, etc.), pero para ello, más que en eventos pasados, se funda en el evento presente, que es su obra y su persona: su predicación se resume en la interpretación de este evento básico para la nueva era que con él se abre. En este sentido su predicación mira hacia el futuro; por eso culminará en la misión de sus discípulos.

Sus discípulos no son voluntarios que siguen a un «rabbí» con el deseo de aprender sus enseñanzas; son «elegidos», que él llama y entre los que forma un grupo limitado, «los Doce»: él es quien «crea» esa pequeña comunidad, «el colegio apostólico», para asociarlo a su predicación y a su poder (cf. Mc 1, 20; 3,13-15; 6,7-13 y par.; Jn 6,70; 15,16).

Es verdad también que Jesús ha predicho sucesos futuros: su pasión y su resurrección, la traición de Judas y las negaciones y conversión de Pedro, la venida del Espíritu Santo y la predicación del Evangelio por todo el mundo. Pero reducir su misión de profeta supremo a la mera predicción de sucesos futuros sería desconocer la fuerza del carisma profético: el profeta no es un historiador precoz; y Jesucristo no fue un historiador, ni del pasado ni del porvenir. El profeta interpreta y ejecuta la voluntad de Dios, explica el sentido de la acción salvífica divina y la pone en marcha; porque su palabra es la palabra de Dios, que, una vez salida de sus labios, no vuelve vacía a Dios sin haber realizado lo que expresaba (cf. Is 55,11). La predicación de Jesús culminará en una misión doble: la del Espíritu Santo sobre la Iglesia y la de los apóstoles a todo el mundo (cf. Jn 16,5-15; 20,21-22; Mt 28,19-20).

* * *

Hemos señalado las semejanzas, en virtud de las cuales puede aplicarse a Jesucristo el título de profeta, y al mismo tiempo no hemos podido menos de indicar las diferencias que le separan de aquéllos. Si pasamos ahora a enumerar positivamente las que le colocan totalmente aparte, podremos resumirlas en cinco puntos.

Ante todo, Jesucristo es el revelador definitivo del plan salvífico de Dios. Moisés, el gran profeta, el que había recibido las comunicaciones divinas en un diálogo amistoso con Dios cara a cara (Ex 33,11), había prometido la serie de profetas que Dios suscitaría después de él hasta llegar al gran profeta semejante a él (Dt 18,15.18); no era él el profeta definitivo, sino el primero de la serie; en último término, ni el mismo Moisés había visto a Dios (Ex 33,20; Jn 1,18), y por eso no

podía decirnos la última palabra sobre el mismo Dios: Dios no se había revelado del todo.

Ni los profetas siguientes podrán aventajar a Moisés en este respecto: todos ellos pertenecen a aquella economía de salvación pasajera, que sólo tenía la sombra de la salvación futura, pero no la realidad misma de los bienes que se esperan (Heb 10,1); todos ellos escrutaron y prenunciaron la salvación traída por Jesús, dando por anticipado testimonio de sus padecimientos y de su gloria (1 Pe 1,10-11); todos hablaban de los bienes futuros, pero su revelación era solamente parcial y fragmentaria (Heb 1,1); ninguno puede cerrar la serie, porque Dios no ha dicho todavía su última palabra. Por eso todos los profetas tienen conciencia de que después de ellos podrán venir otros: sus profecías quedan siempre abiertas a nuevos complementos.

Jesús, en cambio, se considera como el profeta definitivo, después del cual no puede haber más profetas; porque la salvación que ellos anunciaban está ya presente en él; «ha llegado a su plenitud el tiempo, el reino de Dios está ya aquí» (Mc 1, 15). Dentro de la historia de la salvación no hay posibilidad de una época esencialmente nueva; porque por Jesucristo y en él Dios ha dicho su última palabra. Ya sólo queda por esperar la manifestación consumada de las realidades existentes: esa manifestación sin velos y sin enigmas que ha de poner el punto final a la historia (cf. 1 Cor 13,9-12).

El carisma profético en el NT tiene un sentido esencialmente diverso, por no referirse más a la «sombra de las cosas futuras», sino a la «realidad de Cristo» (cf. Col 1,17). En este sentido, los profetas del NT, al igual que los apóstoles, son el cimiento del edificio de la Iglesia, cuya piedra angular es el mismo Cristo Jesús (cf. Col 2,20).

En segundo lugar, Jesucristo es la suma total del profetismo antiguo. En él se encuentra la síntesis de la imagen del profeta, cuyos rasgos dispersos se delinearon en los distintos profetas. El resume en sí a Moisés y a Elías, a Isaías y a Jeremías, a Ezequiel y a Jonás; todo lo que de esos y los demás profetas se dice tiene en él una realización perfecta e insupeble. El realiza en sí el ideal sublime del profeta que había soñado el cantor del Siervo de Yahvé: Dios le ha elegido, ha puesto en él sus complacencias y le ha llenado de su Espíritu para que anuncie el plan salvífico de Dios (Is 42,1-9), no solamente al pueblo de Israel, sino también a todas las naciones hasta los extremos de la tierra (49,1-6); humilde y bondadoso

(42,2-3), paciente en medio de la persecución (50,4-9), ha cargado sobre sus espaldas nuestras miserias y por nuestros crímenes ha sido arrastrado a la muerte como un cordero al matadero; pero con su sacrificio ha expiado nuestras culpas y así ha obtenido su glorificación y el triunfo del plan de Dios (52,13-53,12). Esta figura ideal del profeta, que trasciende todo lo humanamente dado y conocido, resumiendo y sublimando cuanto en los profetas se había verificado, es la que ha encontrado su plena realización en Jesucristo: él es profeta en una dimensión que trasciende las dimensiones históricas del profetismo vetero-testamentario.

La imagen del Siervo de Yahvé, realizada en Jesucristo, nos sugiere otra diferencia que le separa de los demás profetas; porque la figura del Siervo, además de los rasgos proféticos inconfundibles, tiene elementos sacerdotales y regios, condensando en uno la triple función salvífica de revelador, sacerdote y señor. También Moisés había ejercido esa triple función; pero la energía de su acción no pudo alcanzar a traernos «la gracia y la verdad» que nos aportó Jesucristo (Jn 1,17).

La triple potestad y el triple ministerio se habían desmembrado y fraccionado, repartiéndose en distintas personas, hasta el punto de haberse llegado a la concepción de que nos dan testimonio los documentos de Qumrán, de tres salvadores: un profeta, un mesías sacerdotal y un mesías regio, que colaborarían, es cierto, pero serían entre sí distintos. En Jesucristo ese triple ministerio se funde en una sola persona; más aún, en un solo ministerio. Ya advertimos en otro lugar, que es imposible establecer una distinción adecuada entre estos tres oficios y su ejecución, si bien resalta a nuestra vista una función más que otra en un paso o un período de la vida de Jesús: su función profética en la vida pública, y la función regia en la resurrección y glorificación.

En realidad, Jesús predica, no sólo como profeta, sino también como sacerdote y como señor; lo mismo que luego morirá, no sólo como sacerdote y víctima, sino también como profeta y rey. Su palabra, no sólo anuncia, sino que también legisla y santifica. Y su proclamación de la paternidad divina, extendida sobre nosotros a través suyo, es inseparable del «mandamiento nuevo» promulgado por él (Jn 13,34-35); y esa misma palabra reveladora es la que ha purificado a sus discípulos (Jn 15,3) y los consagra en la verdad (Jn 17,19).

De aquí pasamos a otra diferencia más fundamental: Jesucristo, no sólo es portador o «sujeto» de la profecía, en cuanto que anuncia el reino de Dios, sino también, y más esencial-

mente, es «el objeto» de toda profecía; de su propia predicación y de la predicación de los profetas del pasado, como lo será de la de los apóstoles. Ya explicamos cómo él era al mismo tiempo el predicador del mensaje y el mensaje predicado; por eso es necesario, no sólo creer *a* Jesucristo como a Moisés (cf. Jn 5,46-47), sino, además, creer *en* él: creer *que* él es enviado del Padre, que él vive en el Padre, que él es el Cristo y el Hijo de Dios, que «El ES». Lo repite Juan en numerosos pasajes.

Para citar algunos ejemplos: *a)* con dativo: «creer a» [a]: Jn 5,38.46; 8,45-46; 10,37-38; 14,11; *b)* con acusativo: «creer en» [b]: Jn 2,11; 3,16.18.36; 4,39; 6,29.35.40; 7,38-39; 9, 35-36; 11,25-26; 12,11.42.44.46; 14,1.12; 17,20; *c)* con conjunción: «creer que» [c]: Jn 6,69; 8,24; 11,27; 13,19; 14,10; 16,27.30; 17,8.21; 20,31.

Además, Jesucristo es el objeto y término de todas las profecías antiguas: Moisés y los profetas hablaron por anticipado de él, Isaías había contemplado su gloria en visión profética, el mismo Abrahán se había regocijado viendo por adelantado su «día» (Jn 5,39.45-47; 12,41; 8,56; 1,45; cf. Lc 24,25.27.44-45; Act 10,43; 28,23). Y no podía menos de ser así; porque, si los profetas habían escrutado el cumplimento futuro de la salvación, no podían menos de anunciar al que, con sus sufrimientos y su glorificación, aportaba la consumación del plan salvífico divino (1 Pe 1,10-11). Jesús puede, con todo derecho, colocarse a sí mismo en el centro de toda la vida religiosa del hombre: no por sustitución al único Dios verdadero, sino por identificación con la voluntad y con el plan divino (cf. Mt 10, 32-33.37-39; 16,24-25; Mc 8,34-38; 10,29-30; Lc 6,22-23; 11,23).

Y esto nos abre el horizonte a la última y radical diferencia entre Jesús y todos los profetas: ellos no eran más que siervos enviados por el señor de la viña, pero él es el Hijo amado (cf. Mc 12,1-9 par.; Heb 1,1-2). El viene de junto al Padre; conoce a su Padre, y así es como puede hablarnos sobre su Padre y decirnos todo lo que ha oído y visto de su Padre, de modo que ya no hay más que decir. Ni el mismo Espíritu tendrá nada esencialmente nuevo que añadir, sino solamente recordar y dar la inteligencia de lo que Jesús había dicho, lo mismo que de lo que había hecho y de lo que había sido (cf., v.gr., Jn 3,11-13; 8,12-58; 14,26; 15,15-26; 16,13-15).

[a] πιστεύειν τῷ.

[b] πιστεύειν εἰς τόν.

[c] πιστεύειν ὅτι.

Todas estas consideraciones ponen en claro que el título de «profeta», si bien puede aplicarse analógicamente a Jesucristo, no basta para expresar toda la realidad de su misión como intérprete de la voluntad salvífica del Padre.

B. *Jesucristo como maestro.*—¿Será mejor llamarle «Maestro»? Es el apelativo que emplean tanto sus discípulos y amigos como los enemigos e indiferentes; el mismo Jesucristo lo aprueba: «me llamáis maestro, y decís bien, porque lo soy» (Jn 13, 13); más aún, se reserva en cierto modo este título: «no permitáis que os llamen rabbí o maestro, porque uno solo es vuestro Maestro...; ni os dejéis llamar preceptores, porque vuestro preceptor es solo uno, Cristo» (Mt 23,8.10).

La expresión más frecuente es «didáskalos»; Lucas emplea además «epistátes»; Juan prefiere, en cambio, la forma aramea «rabbí», usada algunas veces por Marcos y Mateo; Juan y Marcos, una vez cada uno, tienen «rabbouní». En el texto citado se emplea también «kathegetés» [d].

La diferencia entre los conceptos de profeta y maestro se percibe claramente atendiendo al origen y contenido de su palabra: la del profeta es un mensaje de parte de Dios en un momento concreto de la historia de la salvación; la del maestro es la expresión de la convicción de un hombre sobre una verdad independiente de la coyuntura histórica.

El título de maestro es, por lo tanto, inferior al de profeta, a no ser que se le agregue una calificación como la enunciada por Nicodemo: «Rabbí, sabemos que eres un maestro («didáskalos») enviado por Dios» (Jn 3,2); pero, bajo otro aspecto, puede servir para distinguirle y ponerle por encima de los profetas. Como decía elegantemente Ignacio de Antioquía: «nos esforzamos por ser discípulos de nuestro único Maestro, Jesucristo; también los profetas fueron en espíritu discípulos suyos y le esperaban como a su Maestro» [1].

Porque el concepto de profeta deja en la penumbra su identificación con el mensaje que pregona, ya que puede verse forzado contra su voluntad a proferir la profecía, como en el caso de Balaam (Núm c.22-24). Por el contrario, el maestro enseña las ideas que se ha hecho propias. Así es como el profeta pone por delante la autoridad de Dios: «oráculo de Yahvé»; mientras que el maestro pone por delante su propia autoridad: «yo os digo». Recuérdese, aunque de ambiente muy diferente, el famoso: «magister dixit» de

[d] διδάσκαλος, ἐπιστάτης, ῥαββί, καθηγητής.
[1] *Ad Magnesios* 8,1: PG 5,669.

los antiguos. Jesucristo también habla como maestro: «en verdad, en verdad, os digo»; y de su autoridad no hay apelación.

Con otras palabras: el carisma profético procede de Dios, pero tiene un matiz de adventicio: depende de una vocación especial y de una revelación particular; el profeta no lo es porque puede y quiere ni cuando quiere, sino solamente si Dios le llama a profetizar y cuando Dios le encarga que profetice; el carisma profético, en cuanto tal, viene «de fuera» y no implica su total compenetración e incorporación en la persona del profeta. En cambio, el maestro, si bien no lo es en virtud de una revelación, lo es «desde dentro», desde el interior mismo de su persona, habla de las convicciones que él habitualmente posee y con las que, en cierto modo, se identifica, y hace uso de su autoridad magisterial siempre y cuando quiere.

Tal vez otra ventaja del título de maestro es la de que, connaturalmente, hace pensar que formará escuela: al «maestro» corresponde el «discípulo» [e]. Sabemos por los evangelios que Jesús los tuvo: no sólo en el sentido amplio de admiradores y creyentes de su doctrina, sino, además, en el más restringido de seguidores de su enseñanza y de su vida. El mismo los ha buscado y elegido: «ven, sígueme», ha dicho a Simón y Andrés, a Santiago y Juan, a Felipe y Mateo; y ellos le siguieron dejándolo todo, redes o negocio, barca y padre (Mt 4,18-22 par.; 9,9 par.; Jn 1,43). Y a estos discípulos inmediatos Jesucristo impondrá la obligación de hacer otros discípulos [f] entre todos los pueblos de la tierra (Mt 28,19). Con el magisterio de Cristo se enlaza el de la Iglesia. Fue Cristo mismo quien lo instituyó al conferir a sus discípulos el poder de enseñar con la misma autoridad que él poseía: «el que a vosotros oye, a mí oye; y el que a vosotros desprecia, a mí desprecia; y el que me desprecia, desprecia (con ello) al (Padre) que me ha enviado» como a Maestro supremo (Lc 10,16; Mt 10,40; Jn 13,20).

Pero, más que contraponer los dos títulos de «maestro» y «profeta», hay que combinarlos y complementarlos según la fórmula que Juan ponía en labios de Nicodemo: «Maestro venido de Dios» (Jn 3,2): «Maestro-Profeta»; porque «su doctrina», al mismo tiempo que es verdaderamente «suya», es «la doctrina del Padre que le envió»: palabra de Maestro y de Profeta (Jn 7,16-17). Y, si es verdad que, como Maestro, instituyó el

[e] διδάσκαλος, μαθητής.
[f] μαθητεύσατε.

magisterio de los apóstoles y de sus sucesores, también es verdad que, como Profeta, trascendentalmente superior a todos los profetas, no sólo pudo transmitir su espíritu profético a uno que otro discípulo, como Elías a Eliseo (2 Re 2,9-10), sino que, de la plenitud del Espíritu Santo, que es «su» Espíritu, lo difunde sobre toda la Iglesia hasta el fin de los siglos (cf. Jn 7,39; 14,16-17; 15,26-27; Act 1,8).

4. Jesucristo, Palabra de Dios

En los documentos del concilio Vaticano II encontramos, como alternativa a los títulos de «Profeta» y «Maestro» (cf., v.gr., LG 21.35), el de «mediador y plenitud de la revelación» (DV 2). Con razón se da este título a Jesucristo; porque, aunque aquellos ponen de relieve la sobrenaturalidad de su doctrina y la autoridad con que la enseña, todavía por sí solos no enuncian suficientemente la insuperabilidad de su persona y de su palabra: ¿no sería posible, después de Jesús, otro maestro u otro profeta enviado por Dios? Había, pues, que acuñar un nuevo título, más expresivo y completo. Analicemos sus dos partes.

A. *Jesucristo, mediador supremo de la revelación.*—Ante todo, se le llama «mediador de toda la revelación», o sea mediador absoluto de la revelación. Con esto se expresa que su doctrina es «palabra de Dios» en tal forma, que a ésta no se podrá añadir ninguna más.

Poco más arriba hacíamos constar el hecho de que Jesucristo ha traído la revelación completa, a la que nada sustancialmente se podrá agregar. «No os llamo más siervos..., sino que os llamo amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído de mi Padre» (Jn 15,15). «He manifestado tu nombre (tu esencia, tu paternidad) a los que me diste... Les he dado tu palabra... Les he dado a conocer tu nombre» (Jn 17,6.14.26). Esta manifestación del nombre del Padre era parte—la parte principal—de la obra de Jesús: «te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me habías encomendado para realizar», dice orando al Padre (Jn 17,4); esta obra no admite añadiduras ni complementos. El «reino de Dios», que desde el principio de su predicación había anunciado, no era otra cosa que la familia formada por los que reconocen a Dios como «Padre» con la nueva dimensión de paternidad divina que Jesús, con su palabra y su acción, ha manifestado. Hecha esta revelación, nada queda por revelar; porque no hay ninguna realidad oculta más allá de esta paternidad divina y del reino de Dios Padre; la única manifestación ulterior posible es la de

contemplar cara a cara al Padre en la casa del Padre (cf. Jn 14, 2-3; 17,24.26).

Porque, con la revelación de su paternidad divina, nos ha dicho Dios todo lo que él es en sí y lo que desea ser para nosotros; y al mismo tiempo nos ha revelado todo lo que es y puede llegar a ser el hombre: hijo de Dios, incorporado por la fe a su único Hijo y posesionado por su Espíritu, participante de la vida divina. Nada puede haber superior o ulterior a esto; y así no es posible una revelación ulterior ni superior. La revelación se ha consumado en esté mundo. Sólo resta esperar a que se manifieste lo que somos cuando él se manifieste como es (cf. 1 Jn 3,2).

Con esto no solamente se afirma el hecho de la compleción de la revelación por Jesucristo, sino, además, se expone su razón íntima: Jesucristo ha llevado a su compleción la revelación al manifestarnos a Dios como Padre, porque él es el Hijo. Nadie podía hablarnos exhaustivamente del Padre, porque nadie conocía inmediata y personalmente al Padre: «al Padre sólo le conoce el Hijo, y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo» (Mt 11,27; Lc 10,22). Jesús es el único que ha podido tener la experiencia inmediata y personal de la paternidad divina en la conciencia de su filiación respecto de Dios. Al hablarnos de Dios-Padre nos habla de su experiencia de Hijo. De esa experiencia suya, fuera de él mismo, no hay más testigo que el Padre.

El Bautista había, es verdad, dado testimonio sobre Jesús (Jn 1,7.8.15.19.32.34); pero su testimonio era insuficiente y Jesús no quiere apoyarse en él más que subsidiariamente (Jn 5,33-35); porque los únicos testigos verdaderos y verídicos de su filiación respecto del Padre son él mismo y su Padre, cuyo testimonio se puede leer en las obras que hace el Hijo y en las Escrituras inspiradas por el Espíritu del Padre (Jn 5,36-39; 8,14-18; cf. 10,15).

En una palabra: Jesucristo es el revelador perfecto del Padre, porque él es «el unigénito que está en el seno del Padre», y así «ha visto», tiene una experiencia inmediata y personal de Dios-Padre, como nadie jamás la tuvo ni podrá tenerla (Jn 1,18).

Esta mediación de la revelación total es la que Juan expresa al dar al Hijo de Dios que se hace hombre, el título de «Verbo» o «Palabra» de Dios: «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), y esta Palabra de Dios hecha carne es Jesucristo, que nos «explica» las cosas de su Padre (Jn 1,18). No siendo ya un intermediario humano que nos transmite una palabra recibida de Dios, sino la misma Palabra de Dios la que nos habla, fácilmente se com-

prende que Dios nos ha dicho en y por Jesucristo todo lo que tiene que decirnos. El que después de él no haya de venir ningún nuevo profeta no obedece solamente a un decreto de la voluntad divina por el que Dios haya decidido no enviar ninguno más, aunque pudiese hacerlo, sino porque Dios, una vez que ha dicho su Palabra, no tiene más que decir. Es lo que insinúa el comienzo de la epístola a los Hebreos (Heb 1,1-2).

San Juan de la Cruz traduce y comenta hermosamente este texto en un párrafo que merece copiarse: «Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora a la postre, en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas, ya lo ha hablado en él (el Hijo) todo, dándonos al Todo, que es su Hijo». Y pocas líneas más abajo continúa con una amplificación a la voz del Padre oída en la transfiguración. «Podría Dios responder de esta manera diciendo:... Yo no tengo más fe que revelar, ni más cosas que manifestar. Que si antes hablaba, era prometiendo a Cristo...; mas ahora, el que ... quisiese que yo le hablase o algo le revelase, sería en alguna manera pedirme otra vez a Cristo y pedirme más fe (siendo así) que ya está dada en Cristo...; y obligaría (a Cristo) otra vez a encarnar y pasar por la vida y muerte primera», ya pasadas de una vez para siempre [2].

En resumen: Dios no tiene más que una «Palabra», en la que se encierra y expresa toda la sabiduría infinita de Dios. En la encarnación del Hijo, Dios hizo que su Palabra penetrase en nuestro mundo y a nuestro nivel humano; no tiene otra Palabra que pronunciar: la revelación se ha dado toda en Cristo.

B. *Jesucristo, plenitud de la revelación.*—Con esto hemos pasado, casi insensiblemente, a una fórmula más comprensiva para expresar la función profética de Jesús: él es «la plenitud de la revelación». No sólo es su «mediador», sino también él es en sí mismo «la revelación» en su totalidad; no solamente nos *dice* la última y definitiva palabra sobre Dios, sino que además *es* en sí mismo, en su vida y en su muerte, la revelación total de Dios. Lo es por ser el Hijo de Dios hecho hombre.

El Hijo, en su divinidad, nace del Padre «a su semejanza», en virtud de su mismo nacimiento divino; porque nacer es exactamente recibir su existencia personal a semejanza de la

[2] *Subida al monte Carmelo* l.2 c.22 n.2-3 (BAC 15).

existencia personal de aquel de quien la existencia se recibe. El hijo reproduce en sí la figura de su padre con tanta más perfección cuanto más perfecto haya sido su nacimiento. El Hijo de Dios, que nace del Padre en el seno de la divinidad con el más perfecto y puro de los nacimientos, es «el brillo de su gloria (del Padre) y la huella (como la marca dejada por un sello) de su misma esencia» (Heb 1,3), «la imagen del Dios (Padre) invisible» (Col 1,15). Estas expresiones, como es sabido, son atributos de la «Sabiduría» de Dios: «ella es una efusión purísima de la gloria del Todopoderoso..., un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la acción (vida) de Dios, una imagen de su majestad» (Sab 7,25-26). Podríamos decir que la Sabiduría de Dios es la idea que Dios tiene de sí mismo. Esa idea perfecta del Padre, espejo sin mancha, huella exacta, reflejo esplendente de la persona del Padre es el Hijo. El mismo pensamiento indica Juan al llamar al Hijo «Verbo» de Dios: expresión, enunciado, palabra absoluta, en la que el Padre «se dice», se manifiesta total y adecuadamente.

Esa «Palabra» de Dios se había comunicado fragmentaria y parcialmente por medio de los profetas de la antigüedad (Heb 1,1); pero aún no se había manifestado plenamente: aún era la imagen no-vista del Dios invisible. Por la encarnación del Hijo de Dios, la imagen no-vista del Dios invisible se dejó ver: «vimos su gloria, la gloria del Unigénito del Padre» (Jn 1, 14); y del Hijo hecho hombre es de quien Pablo dice que es «la imagen del Dios (Padre) invisible» visible ya en Jesús (Col 1,15).

La consecuencia de esto es que verle a él es ver al Padre, porque el Padre está en él como en su imagen y reflejo perfecto (Jn 12,45; 15,9-10). A Dios sólo se le encuentra en Jesucristo; solamente conociendo al Hijo es posible conocer al Padre; sólo a través del Hijo se tiene acceso al Padre (Jn 14,6-7); sólo mediante la manifestación de la gloria del Hijo podrá ser glorificado el Padre (Jn 17,1). Pero, no lo olvidemos, todo esto se afirma, no del Hijo en la trascendencia de su divinidad, oculta en el seno del Padre, sino del Hijo en su inmanencia intramundana, del Hijo precisamente en cuanto hecho hombre: de Jesucristo.

En él «se ha realizado la gracia y la verdad» (Jn 1,17). El, el Hijo hecho hombre, es Verdad y Vida, al mismo tiempo que es Camino (Jn 14,6). Como Verdad que es, habla y revela la verdad que ha recibido del Padre (Jn 8,40.45-46) y da testimonio de la verdad (Jn 18,37); su palabra, que es «la palabra del Padre, es verdad» (Jn 17,17). Y esta «palabra del Padre»

es el mismo Jesucristo, el «Logos», que desde «el principio» era «la luz de los hombres», y que, «venido a este mundo, ilumina a todos los hombres», porque él es «la luz del mundo» (Jn 1,1-2.4.9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,35-36.46). «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros... en plenitud de verdad» (Jn 1,14).

La «verdad» de que aquí se nos habla no es una doctrina abstracta intelectual, sino una realidad vital; es al mismo tiempo «vida» (Jn 1,4). «Como el Padre tiene en sí vida», porque vive en virtud de su misma esencia y es fuente de toda vida, «así dio al Hijo el tener vida en sí mismo», de modo que sea para nosotros la fuente inmediata de la verdadera vida, de la vida eterna (Jn 5,26; 3,15.36; 5,24.40; 10,10.28; 6,40.47). El Hijo hecho hombre es el pan que da vida; su carne y sangre dan vida (Jn 6,33.35.54): esa carne y sangre que va a entregar por la vida de los hombres (Jn 6,51). También su palabra es vida (Jn 6,63.68). El es «la resurrección y la vida», de modo que el que cree en él posee la vida imperecedera y eterna (Jn 11,25-26). El es «la luz de vida», la luz viviente que vivifica (Jn 8, 12; 1,4).

La palabra que Jesús habla no es más que la explicación de la Palabra que él es: la Palabra del Padre. El tiene que declararnos lo que él es, porque sólo de esta manera puede hacernos saber lo que el Padre es; tiene que manifestársenos como Hijo, porque solamente puede manifestarnos lo que es el Padre haciéndonos ver lo que es el Hijo. El es imagen del Padre invisible en cuanto que es el Hijo.

Su ser de Hijo nos lo descubre no únicamente con su palabra o predicación, sino, más aún, con todas sus «obras». Sus obras son, además de su predicación, sus milagros: las obras que el Padre le da a hacer, las que el Padre mismo hace en él y a través de él, las que él hace en unión de acción con el Padre (Jn 5,20.36; 10,25.32; 14,10.11). Pero «la obra» que su Padre le ha encomendado, la que «le ha mandado ejecutar», no es solamente la de predicar y hacer milagros, sino, por encima de éstas, la de «dar la vida por las ovejas», «para que tengan vida abundante» (Jn 10,15-18). En su actitud filial, en la entrega completa de su vida en manos del Padre, ha cumplido él su obra (cf. Jn 19,30); porque con su muerte, sufrida por amor y obediencia a su Padre, ha demostrado que ama a su Padre como verdadero Hijo (cf. Jn 14,31).

Así Jesús es todo él «Palabra» de Dios: su predicación, sus milagros, su vida y su muerte: todo son palabras en que se dice «la Palabra». Esa Palabra no puede ser otra que «el Hijo»; porque el Padre no puede manifestarnos plenamente

lo que es más que mostrándonos al Hijo: el Hijo es la Palabra, la única y plena Palabra del Padre. Oyendo al Hijo, oímos al Padre; y viendo al Hijo, vemos al Padre (Jn 14,9).

Lo que Jesucristo *es* y *hace* son la revelación máxima de lo que el Padre *es* y *hace*. Y «el Padre es amor» (1 Jn 4,8.16), y toda su acción es amor paterno, dador de vida; porque por amor a los hombres envía a su Hijo al mundo para que los hombres podamos llegar a ser hijos de Dios (cf. Jn 3,16; 1,12). De modo que el Hijo hecho hombre y muerto en la cruz es «la plenitud de la revelación». Dios no puede ya decir otra palabra, ni puede decirla mejor; porque no puede decir nada que supere o se añada a la revelación de su paternidad en el Hijo único, y no puede manifestar su paternidad mejor que entregando a su Hijo para darnos participación en su propia vida. Esta es la verdad total sobre Dios y sobre el hombre. Al revelárnosla, Jesucristo es «la plenitud de la revelación».

Desde tiempos antiguos se ponía la pregunta: ¿por qué Jesús no dejó por escrito su enseñanza? Muchas razones se traían para explicarlo. Pero la razón principal y fundamental diríamos, tomando prestada una expresión de Pablo (2 Cor 3, 2-3), es que Jesucristo mismo «*es* la carta», no escrita en tablas de piedra o en pergamino, sino en su misma existencia humana, en su predicación y milagros, en su vida y muerte. Esa es la carta que todo creyente se esfuerza por leer y por transcribir en su vida con la gracia del Espíritu de Dios.

La revelación de Dios no fue una verdad, sino una «persona»: la persona de su Hijo hecho hombre, que refleja, reproduce y manifiesta la persona del Padre. Y, apresurémonos a decirlo: esa persona, en la que se muestra también la dignidad de nuestra persona humana y la posibilidad sobre-humana de esta nuestra personalidad humana.

Resumiendo: Jesucristo es «Maestro-Profeta», es «Mediador absoluto de la revelación» y es, más aún, «la plenitud de la revelación total»; y lo es por lo que *dice* y por lo que *hace* y, en último término, por lo que *es*.

C. *Jesucristo, Palabra de Dios.*—En los párrafos anteriores nos hemos referido ya al título de «Logos», «Verbo» o «Palabra». De él hace Juan un uso muy restringido (Jn 1,1.14; con matiz diferente: Ap 19,13), pero no por ello menos significativo: en él resume toda la actividad de Jesucristo como revelador y la conecta con su misma personalidad, fundiendo la función y la persona.

Se ha discutido mucho sobre el origen de esta apelación. Nos contentaremos aquí con indicar algunas corrientes ideo-

lógicas intra-bíblicas que parecen desembocar en la expresión joanea.

En el AT, la literatura sapiencial se complace en describir «la sabiduría» divina como activa ya en la obra de la creación, y luego en la de la formación y dirección del pueblo escogido y de sus líderes (cf., v.gr., Prov 8,22-31; Sab 7,22-28; 9,9-12; 10,1-11,1; Eclo 24,1-22); considera «la palabra» de Dios como fuerza creadora y salvífica, expresión eficaz de sus planes y de su voluntad (v.gr., Eclo 42,15; 43,26; *Sab 9,1-2; Sal 33,6-9; cf. Gén 1,3-30; Is 55,10-11*). Se ha llegado a personificar a ambas: Sabiduría y Palabra de Dios.

En el NT se continúan estas dos líneas de pensamiento. A Jesucristo se aplican los atributos de «la Sabiduría» identificándole con ella. En los sinópticos es el mismo Jesucristo quien hace esta aplicación (Mt 11,25-30; cf. Prov 3,17; Eclo 24, 19-22). Pablo llama a Cristo «poder y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24), y le atribuye las características y la colaboración creadora que eran propiedades de la Sabiduría (Col 1, 15-17).

Por lo que atañe a la teología de «la Palabra», su aplicación se hace en una primera fase de modo indirecto e implícito: en los Actos, «la palabra de Dios» o «del Señor», «palabra de salvación» o simplemente «la palabra» [g], que se predica [h] o evangeliza [i], que se escucha y recibe o a la que se sirve [j], incluye todo «lo referente al Señor Jesucristo» (Act 4, 4.29; 6,4; 8,4.14.25; 10,44; 13,26.44.46.48.49; 14,3, etc.; cf. 28, 31). Pablo habla también del «mensaje (palabra) de la verdad» (Ef 1,13; Col 1,5), «la palabra del Señor» (2 Tes 3,1), que él mismo proclama con toda sinceridad (Flp 1,14; Col 4,3; 2 Cor 2,17; 4,2) y que es oída y acogida como palabra de Dios (1 Tes 1,6.8; 2,13). La epístola a los Hebreos, aunque no apellida al Hijo con el título de Logos, contrapone la fragmentariedad y multiplicidad de la revelación dada por medio de los profetas con la unicidad y compleción alcanzada mediante el Hijo, equiparado a la Sabiduría de Dios (Heb 1,1-3).

Estas dos corrientes confluyen en Juan, que da el paso decisivo: la Sabiduría y la Palabra de Dios, que intervinieron en la creación y en la historia salvífica, no son una mera personificación, sino una persona divina; y ésta, como reveladora y ejecutora del plan de salvación, «se hizo carne y habitó entre

[g] λόγος.
[h] λαλεῖν.
[i] εὐαγγελίζεσθαι.
[j] διακονία τοῦ λόγου.

nosotros, en plenitud de gracia y de verdad» (Jn 1,1-4.14). No se puede definir más exacta y completamente a Jesucristo en cuanto mediador y plenitud de la revelación.

5. Palabra y evento

Volvamos al misterio de la transfiguración, con que abríamos este capítulo. Señalábamos allí sus semejanzas con el del bautismo de Jesús; pero de propósito dejamos de mencionar una, que ahora vamos a meditar.

Decíamos que, en el bautismo, se descubría un preludio del misterio pascual. La transfiguración prenuncia ese misterio más cerca y más abiertamente. La presencia de los tres discípulos predilectos nos trae a la memoria la escena de Getsemaní; Mateo y Marcos usan exactamente las mismas expresiones para los dos casos: «Jesús toma consigo [k] a Pedro y (a los dos hijos del Zebedeo) Santiago y Juan» (Mt 17,1; 26,37; Mc 9,2; 14,33).

El contexto del episodio es un contexto de pasión: ha precedido «seis días» antes (Mc 9,2; Mt 17,1; Lc 9,28 dice «unos ocho días»), la confesión de Pedro, con la que Jesús enlaza la primera predicción de su pasión y proclama el camino de la cruz (Mc 8,27-30.31-33.34-35 par.). Todo esto tuvo lugar cuando «iba de camino», según Marcos (Mc 8,27). Lucas es más explícito en indicar esa marcha hacia la muerte, porque, a continuación de la transfiguración y de la curación del epiléptico (que en todos los sinópticos sigue a aquélla), repite el prenuncio de la pasión (Lc 9,43-45), y unas líneas después escribe la frase: «al acercarse los días en que había de realizarse su elevación de este mundo, tomó resueltamente el camino hacia Jerusalén» (Lc 9,51); la «elevación» de Jesús comprende *su muerte-resurrección-ascensión* (cf. Act 1,2.10.11).

La aparición de los dos grandes profetas del pueblo israelita grandes perseguidos, que habían sido exaltados por Dios, refuerza la tonalidad de misterio pascual de este episodio. Por añadidura, Lucas especifica el tema del diálogo entablado entre los tres: «conversaban sobre su salida del mundo que iba a llevar a cabo en Jerusalén» (Lc 9,30-31).

En este contexto de pasión, cobra un valor muy significativo la voz venida del cielo: «escuchadle» (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35). Más que a su predicación en general, parece referirse precisamente a sus anuncios de la pasión: «el Hijo del hombre va a ser crucificado», porque «no ha venido para ser

[k] παραλαμβάνει, παραλαβών.

servido, sino para servir y dar su vida en rescate por la multitud» (Mt 20,19-28). Pero esto significa que no sólo hay que oír lo que dice, sino, más todavía, contemplar lo que hace. Lo que dice no es más que una explicación verbal de lo que hace; y su palabra estaría vacía de sentido si no hubiese realizado su obra.

Esta obra, que es todo el misterio pascual en su doble fase de muerte y resurrección, de kénosis y exaltación, es la compleción de la revelación. En esa obra, no solamente se manifiesta lo que *hace*, sino, a través de su acción, se manifiesta lo que *es*: lo que él es y lo que es su Padre. El es «el Hijo», y «Dios es amor» por ser Padre. Jesucristo es la plenitud de la revelación en su vida toda; pero en una vida que tiene que coronarse con el misterio de su muerte-resurrección. El Hijo de Dios hecho hombre, muerto en la cruz y resucitado por la diestra del Padre, es «la plenitud de la revelación» y «la Palabra» de Dios.

Esto nos invita a que apresuremos nuestros pasos para seguirle en su camino a Jerusalén, donde ha de consumarse su «elevación», su «partida de este mundo» y su «vuelta al Padre» (cf. Lc 9,31.51; Jn 13,1), y donde la revelación llegará a su plenitud. Porque Jesucristo, «con toda su presencia y manifestación personal, con palabras y obras, con señales y milagros, sobre todo con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, y, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que Dios vive con nosotros para liberarnos del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna» (DV 4).

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE PRIMER VOLUMEN
DE «CRISTO, EL MISTERIO DE DIOS», DE LA
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS,
EL DÍA 10 DE ENERO DE 1976, VÍS-
PERA DE LA FESTIVIDAD DEL
BAUTISMO DE JESÚS, EN
LOS TALLERES DE LA
EDITORIAL CATÓLI-
CA, S. A., MATEO
INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI